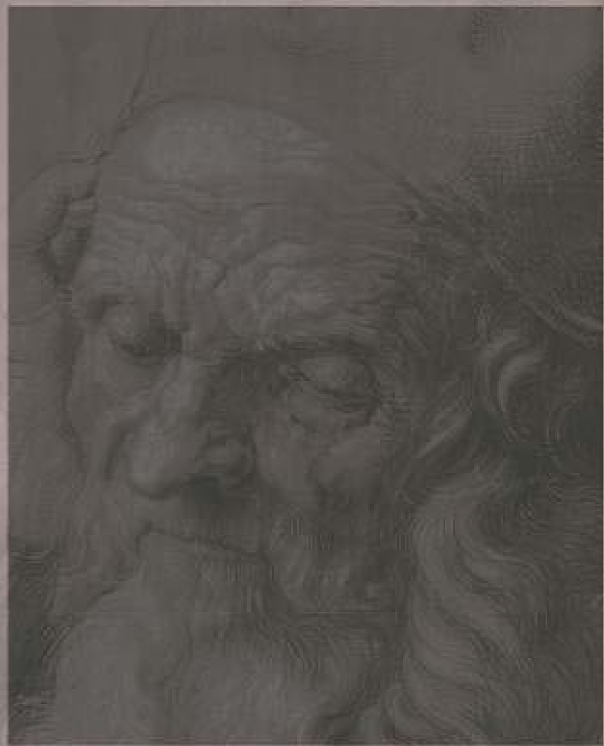
Alexandru Paleologu



AMICUS PLATO... sau Despărțirea de Noica

LiterNet
2003

AMICUS PLATO... sau: "Despărţirea de Noica"

Alexandru Paleologu

Redactor: Delia Oprea doprea@liternet.ro
(cu sprijinul Iuliei Popovici)

Editor format.**pdf** Acrobat Reader**:** Răzvan Penescu rpenescu@liternet.ro

Coperta**:** © 2003 Editura LiterNet (coperta: Dora Ionescu dionescu@liternet.ro după Albercht Durer, "Study of a Man Aged 93", 1521, Graphische Sammlung Albertina, Vienna, http://www.kfki.hu)

Text şi ilustraţii interioare**:** © 2003 Alexandru Paleologu (cu sprijinul doamnei Mariana Bădan, TVR Cultural – foto 1 : Constantin Noica, foto 2 : Alexandru Paleologu, foto 3 : Constantin Noica şi Andrei Pleşu, foto 4 : Alexandru Paleologu şi Constantin Noica)

ISBN: 973-8475-07-4

Editura LiterNet
http://editura.liternet.ro
office@liternet.ro

Filozoful călare

de Toader Paleologu

În "cea mai bună carte a anului 2002" se poate citi următoarea frază, destul de curioasă, ecou întârziat şi edulcorat al faimoasei pagini 108 din *Jurnalul de la Păltiniş*: "Greşeala asta (a reducerii lui Noica la anecdotică, n.m.) au făcut-o şi oameni care i-au stat în preajmă: de la Paleologu, care a scris un text devastator despre Noica limitându-se la experienţa comună de la Câmpulung, şi terminând cu Pleşu..." (Gabriel Liiceanu, *Uşa interzisă*, p. 66).

Textul respectiv, republicat acuma în versiune electronică de către LiterNet, este într-adevăr "devastator", dar în cu totul alt înţeles decât cel pe care-l sugerează tânguiala discipolului fidel. El este "devastator" pentru că a rămas singura critica *filozofică* a noicismului. Subliniez "*filozofică*", pentru că denunţuri *ideologice* au mai apărut în ultimii ani, dar nobila prietenie afişată în *Despărţirea de Noica* poate fi oricând invocată împotriva acestui nou spirit al delaţiunii în cultură. Delimitarea filozofică şi procesul ideologic sunt două genuri care se exclud mutual. Dacă ar fi să rejucăm în variantă românească drama procesului lui Socrate, *Despărţirea* este în mod paradoxal o veritabilă *Apologie a lui Noica*. Nu e mai puţin adevărat ca ea ţinteşte cu maximă precizie nucleul idiosincratic al sistemului noician. Este o perfectă aplicare a metodei nietzscheene de interpretare a sistemelor filozofice prin stabilirea genealogiei care duce de la "instincte" şi "prejudecăţi" la "idei" şi "doctrine". *Despărţirea de Noica* este un text eminamente filozofic în măsura în care este eminamente nietzschean. De aici şi importanţa anecdotelor considerate ca o excelentă cale de cunoaştere în *profunzime*. Cum ar spune Nietzsche, asta înseamnă să fii "*oberflächlich aus Tiefe*"[1].

[1] Superficial prin adîncime (germ)

"Devastator" mai este textul *Despărţirii* şi prin tempo-ul său, întru totul comparabil cu o şarjă victorioasă de cavalerie. Să nu uităm că autorul este ofiţer de cavalerie şi că Montaigne călăreţul i-a fost mereu un model. Pentru a prelua limbajul ritualului noician: "norma" de călărie era mai importantă în ochii lui Montaigne decât "norma" orelor petrecute în bibliotecă. De aici turnura elegantă şi voioasa a erudiţiei sale. De aici, în cazul *Despărţirii*, efectul subliniat de Cristian Bădiliţă: textul provoacă într-adevăr bună dispoziţie şi jubilaţie. Iar această stare nu este altceva decât expresia *mesajului* filozofic.

(martie 2003)

AMICUS PLATO... SAU: "DESPĂRȚIREA DE NOICA"

Întâlnirea, *nel mezzo del camin di nostra vita*[2], cu Constantin Noica, în orăşelul de munte în care viclenia destinului (ştim de la Napoleon ce e destinul) ne-a făcut să convieţuim de la finele anului 1950 până la începutul lui 56, a fost pentru mine un eveniment hotărâtor; nici pentru el nu a rămas fără efecte, pot afirma aceasta cu toată modestia, dar, fireşte, din contactul nostru aproape zilnic, proporţia soldului meu debitor a rămas covârşitoare. Tocmai în acea vreme Noica îşi scria cartea, apărută abia în 1976 sub titlul *Despărţirea de Goethe,* pe atunci mult mai tranşant intitulată: *Anti-Goethe,* al cărei manuscris a ajuns în cinci ani să se alcătuiască din două volume de câte 400 şi ceva de pagini fiecare. Mulţumită împrejurării, am cunoscut cel dintâi această lucrare, a cărei lectură cu glas tare mi-a făcut-o autorul pe măsură ce isprăvea câte un capitol. Am fost atunci, nici nu e nevoie s-o spun, un auditor mai mult decât entuziast, dar pe urmă, cu trecerea anilor, am început să-i găsesc cărţii, bazându-mă, ce e drept, în lipsa textului, numai pe amintire, destul de multe puncte contestabile. Autorul însuşi şi-a mai moderat de atunci atitudinea, cel puţin aşa s-ar părea dacă ne-am lua după noul titlu şi după prefaţă; cu excepţia încheierii, textul de acum, atât cât este, cât a rămas adică, aproximativ un sfert din cât fusese, e totuşi identic cu cel de atunci. Restul nu a fost înlăturat printr-o renunţare deliberată a autorului, ci s-a pierdut prin efectul tribulaţiilor sale. La lectura de acum prefaţa mi s-a părut a fi un text recent, prin care autorul îşi atenuează intenţia critică iniţială până aproape de palinodie[3]; în realitate, aşa cum mă asigură el, e aceeaşi pe care a scris-o şi mi-a citit-o în 1952, la terminarea primului volum; impresia mea se datora fără îndoială, în ciuda memoriei mele încă destul de bună, faptului că în

[2] "La mijlocul drumului vieţii noastre" [ital.]

[3] palinodie = scriere în care autorul retractează cele spuse într-un text anterior (retractare). [*Dicţionar de neologisme* F.Marcu, C.Maneca, EA]

ultimii 10-15 ani l-am auzit vorbind de Goethe cu o admiraţie din ce în ce mai plină de încântare. Devenim tot mai goetheeni cu vârsta, mi-am dat seama pe cont propriu şi am observat-o şi la alţii; poate că e modul cel mai decent şi mai rodnic de a ne crampona de tinereţe? Noica descoperă ca esenţiale pentru Goethe cinci valori, care sunt, după cum declară titlul introducerii, "cele cinci valori ale tinereţii" (introducere care, îmi aduc bine aminte, purta în prima versiune titlul: *Despre esenţa primăverii).*

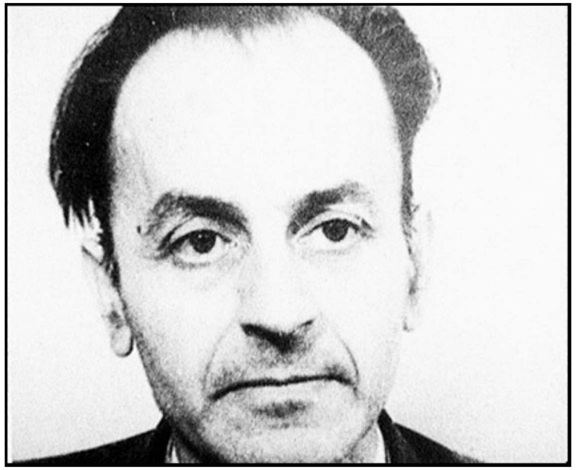
Chiar din prima frază a prefeţei, Noica se grăbeşte să-şi avertizeze cititorii: "Dacă e deschisă spre a găsi în ea motive de a nu citi pe Goethe, atunci cartea aceasta poate fi închisă la loc". El declară că vrea să sporească numărul cunoscătorilor operei goetheene şi că repudiază adeziunea oricui s-ar socoti, din motive de "gust" sau de pretinsă "profunzime", îndreptăţit a o ignora. "Nimic să nu-ţi fie străin, de vreme ce e goetheean. *Nihil goetheanum a me alienum puto",* proclamă Noica în a doua pagină a prefeţei. Se lăsase câştigat de Goethe în timp ce lucra împotrivă-i; nici nu se putea altfel: o atât de temeinică intimitate cu opera şi cu documentele vieţii unui om de un geniu aşa de firesc nu putea produce alt efect. Un anti-goetheanism ireductibil nu e cu putinţă decât din unghiul unei cunoaşteri superficiale, după cum dealtminteri există şi o goethelatrie extaziată ce obliterează cunoaşterea reală a spiritului goetheean.

Ceea ce Noica refuză în primul rând, ceea ce l-a iritat pe drept cuvânt până la exasperare, este goethelatria turiferarilor, fie aceştia Chamberlain, Hildebrandt, Gundolf, ca să nu mai pomenim de un Spengler sau de toată trupa docenţilor, publiciştilor, antroposofilor şi "înţelepţilor", propagatori ai unui cult goethean encomiastic[4] şi plat, cu precepte de genul "*mehr Licht*"[5] şi altele de acestea, nu prea rare printre zicerile de largă circulaţie ale marelui om. Toată apologetica aceasta e, după părerea lui Noica, la care îmi pare greu a nu subscrie, cât se poate de jenantă. Goethe nu are trebuinţă să fie înălţat pe un piedestal; la nivelul omenescului, chiar şi la al "prea

---

[4] encomiastic = cu caracter elogios [*Dicţionar de neologisme* F.Marcu, C.Maneca, EA]
[5] "mehr Licht" = mai multă lumină [NOTA BENE = cuvintele pe care le-ar fi spus Goethe înainte de a muri]

omenescului", apare Goethe în toată profunzimea exemplarităţii sale. Dacă este în Goethe ceva din făptura unui zeu (mult mai mult decât dintr-a unui rege, cum zisese Lavater), aceasta e fiindcă înfăţişează omenescul la o incomparabilă putere. Un înţelept, Goethe? se întreabă Noica; "Un ins care întoarce capul când vede trecând un cortegiu funerar, unul care se înverşunează împotriva lui Newton cu orbirea cu care o face el; un ins care la 73 de ani vrea să se căsătorească cu o fată de 19, este el un înţelept? E smintit ca un zeu grec, asta da, se poate spune, dar nu un înţelept", exclamă Noica, dar cu aceste vorbe ne readuce fără voie în minte o maximă a lui La Rochefoucauld: *Qui vit sans folie n'est pas si sage qu'il croit*[6].



"Nici un fel de a-l lăuda pe Goethe nu-i face dreptate", spune Noica în prefaţă. Mi-e cu neputinţă să nu remarc acelaşi lucru şi în ce-l priveşte pe Noica însuşi; nici un fel de a-l lăuda nu-i face dreptate. Spiritul său e unul de provocare, de punere sub semnul întrebării; firea lui nu e polemică, dar e una *eristică*[7], te constrânge la replică, te obligă să te aperi, mai mult, să-l ataci; atacurile îl stimulează, le parează în chip neaşteptat ca să revină în altă formă la poziţia sa. A-l aproba, a te lăsa numaidecât convins, este a nu juca jocul, a-i denega seducţia şi deci a comite o nedreptate. "Doar contestându-l pe Goethe îi măsori grandoarea", spune el mai departe. Acelaşi lucru l-aş spune la rândul meu cu privire la Noica; poate că termenul "grandoare" n-ar fi chiar cel mai potrivit în speţă, dar în nici un caz nu-mi pare exagerat de a-l considera pe Noica sub specia formatului mare.

---

[6] "Cine trăieşte fără nebunie nu este chiar atât de înţelept pe cât se crede". (La Rochefoucauld) (fr.)

[7] eristic = înclinat spre controverse folosind argumente subtile [*Dicţionar de neologisme* F.Marcu, C.Maneca, EA]

Alexandru Paleologu

AMICUS PLATO...
sau
"Despărţirea de Noica"

Editura LiterNet
2003

Afirmaţia riscă să provoace zâmbete sau chiar iritaţie la cine nu dispune de toate datele asupra omului şi la cine nu se poate detaşa de anumite poziţii şi criterii gata făcute; de asemeni şi la cei care dispreţuiesc filosofia ca o ocupaţie de încurcă-lume, sau, dimpotrivă, o stimează ca impunătoare şi obscură, dar nu admit ca ea să fie şi tulburătoare. De fapt filosoful, dacă e unul adevărat, e totdeauna un încurcă-lume şi un tulburător, tocmai fiindcă aduce un exces de limpezime. Noica e un specimen exemplar în privinţa aceasta. Dar întocmai după spusa lui, numai contestându-l (bineînţeles, contestându-l dinăuntru, în perspectiva jocului de care vorbeam) poate cineva să realizeze eficienţa majoră a spiritului lui Constantin Noica.

În ce mă priveşte, contactul cu acest spirit m-a făcut ca, după consumarea primelor impacte şi după asimilarea mijloacelor presupuse de acest joc, să simt nevoia de a replica, de a contesta, nu numai ca să nu rămân un simplu reproducător al formulelor sale, ci şi pentru a putea da seamă de întreaga sa dimensiune. Regimul aplauzelor şi îngânării nu poate fi decât neprielnic acestui incitator, acoperindu-i glasul şi viciindu-i efectul prin împiedicarea dialogului; tămâierile împâclesc aperceperea desenului său ideativ. Din dialogul prelungit pe care l-am avut cu Noica în acei cinci ani de convieţuire am ajuns să-i decelez sistemul; nu pe cel filosofic, pe care mi-l expunea el însuşi în toate nuanţele şi la care reuşea să reducă în mod persuasiv aproape orice, ci sistemul idiosincrasiilor sale funciare, extraordinar de ingenios camuflate în transpunerea lor speculativă. Aceste idiosincrasii şi-au găsit cea mai potrivită expresie în *Anti-Goethe.* Încă de pe când lucra Noica la al doilea volum începusem să-i găsesc obiecţii, întâi mai timide, pe urmă tot mai hotărâte, dar amestecate cu admiraţia. Oricât ar fi fost de contestabilă, cartea era superbă şi e infinit regretabil că s-au pierdut trei sferturi din ea. Era într-însa nu numai o întreagă lume, una din cele mai minunate, cea de la Weimar, nu numai o îmbătătoare revărsare de spirit goetheean şi de bucurie a culturii, dar cele două volume aveau şi o organizare perfectă, mergând într-un *legato* ce rezulta din desfăşurarea aspectelor interioare (în primul volum) şi exterioare (în al doilea) ale celor "cinci valori ale tinereţii" de care am pomenit mai înainte; în total zece mari capitole, plus o introducere şi o încheiere (alta decât cea de acum).

În lipsa întregului, răfuiala mea cu idiosincrasiile autorului se va întemeia pe textul astăzi existent. Idiosincrasiile acestea fiind cu totul diferite de ale mele, disputa, deşi purtată aparent pe tărâmul ideilor filosofice, e de fapt una temperamentală, de unde o anumită ireductibilitate şi poate chiar vehemenţă; vehemenţă mai mult jucată decât reală: ne cunoaştem prea bine şi prea de mult pentru ca antagonismul acesta să nu fie unul liniştit şi acceptat ca o sursă de amuzament; dar de ce ne-am priva de plăcerea de a exagera puţin ţâşnirile de umoare? E drept că acţiunea mea de a scrie (şi publica) paginile de faţă excede acest *modus vivendi*. Dar fiindcă "nici un fel de a-l lăuda nu-i face dreptate" şi fiindcă găsesc că e totuşi cazul ca dreptate să i se facă, mă încumet la aceasta, în chipul preconizat chiar de el faţă de Goethe, contestându-l.

Anti-Goethe îmi fusese citit cu glas tare de către autor; asemenea lectură, în care auditorul nu are textul în faţă şi nu-şi permite întreruperi pe loc, uitând inevitabil multe remarci mentale, este improprie unui examen critic. Dealtminteri, cum am spus, abia de la al doilea volum începuseră să-mi mijească în minte germenii contestării. Citind acum *Despărţirea de Goethe* am găsit nenumărate formulări exprese în care ceea ce numesc eu idiosincrasiile vechiului meu prieten se trădează în chipul cel mai manifest. "Este una din cele mai surprinzătoare şi nefaste consecinţe ale «indulgenţei» faţă de el (Goethe, n.n.), deprinderea de a se trece cu seninătate peste atitudinea lui negativă faţă de...", mai spune Noica în prefaţă (în speţă e vorba de atitudinea lui Goethe faţă de istorie). Acelaşi lucru îmi pare că trebuie spus şi cu privire la felul cum cei mai mulţi dintre admiratorii lui Noica trec peste atitudinea lui negativă faţă de o mulţime de forme ale culturii şi vieţii (implicit deci şi ale istoriei). Aceste ireceptivităţi sunt la el, cum spuneam, de natură funciară, instinctuală, sunt nişte *afecte* de sens negativ, propriu-zis nişte antipatii; au prin urmare caracter de porniri imediate, iraţionale. Dar cum pe de altă parte sistemul său de gândire mizează pe raţiune şi pe *mediaţie* ca unic mod al ei de manifestare, aceste porniri, aceste afecte, îmbracă în opera sa odăjdiile raţiunii şi se exprimă printr-o argumentare mediată, uimitor de persuasivă. Iar din atare poziţie filosoful nostru condamnă tot ce ţine de afect, spontaneitate şi imediat. În cazul Goethe, tirul său se desfăşoară pe linia aceasta, în chip strălucitor.

Ei bine, oricât m-ar fermeca, la fel ca odinioară, vraja speculativă a lui Noica, nu ezit să afirm că argumentarea sa, cel puţin în cazul acesta exemplar, e specioasă şi pleacă de la o concepţie viciată fundamental. Îi neagă lui Goethe dimensiunea filosofică, afirmând că gândirea goetheeană *nu* este filosofie, pentru 12 motive pe care, vă daţi seama, nu avem cum să le discutăm aici (ar trebui un întreg volum); în ultimă instanţă ele se reduc la punctul de vedere, perfect justificat acolo, pe care îşi întemeiase acum patru decenii teza de doctorat, publicată în primăvara 1940 sub titlul *Schiţă pentru istoria lui "cum e cu putinţă ceva nou"* (e vorba de problema judecăţilor sintetice, adică a ieşirii spiritului din tautologia judecăţilor analitice; acest titlu cam special îi poate nedumeri pe neiniţiaţi, cum s-a întâmplat la vremea sa cu un polemist care s-a pripit să-l denunţe pe Noica drept teoreticianul "inovaţiei cu orice preţ"!). Această carte, propunându-şi să urmărească istoricul unei probleme centrale a posibilităţii cunoaşterii ca atare, face din speculaţia asupra subiectului cunoscător, adică din filosofia spiritului, domeniul propriu al filosofiei însăşi. Autorul elimină, ca nefiind propriu-zis filosofică, problema obiectului de cunoscut, deci a existentului *id est* a fiinţei, deci a naturii, *id est* a universului *(Deus sive natura)* şi în consecinţă e gata să conteste îndreptăţirea filosofică a filosofiei fiinţei, *i.e.* a ontologiei, şi a filosofiei naturii, *i.e.* a cosmologiei. Obiecţia de căpetenie pe care i-o aduce, spre pildă, lui Aristotel, formulată expres încă din introducerea volumului, e aceasta: "Numai Aristotel, cu primatul excesiv al fiinţei asupra conştiinţei, precum şi cei care ţin de aceeaşi structură, numai ei se elimină de pe linia unei istorii a filosofiei, înţeleasă ca istorie a vieţii spiritului". (Op. cit., p. XV). În fraza imediat următoare e niţeluş mai concesiv, dar de o manieră strivitoare: "Şi încă nici ei nu sunt înlăturaţi de-a-binelea, ci rămân să construiască un tip de filosofie până la un punct viabilă, concepută însă ca o filosofie de început, una de întrebări necritice, de tipul lui: ce este; filosofie a quiddităţilor[8]" *(Ibid.).* Mai târziu Noica avea să se apropie totuşi de filosofia fiinţei, elaborând el însuşi o ontologie, încă inedită, dar, pe cât se pare, gata de tipar; avea să-l reconsidere şi pe Aristotel în cadrul unor lucrări de istoria

---

[8] quidditate = natura reală sau esenţa logică a unui lucru [*Dicţionar de filozofie şi logică,* Antony Flew, Humanitas]

logicei; deşi în teza de doctorat relevase "înţelegerea săracă pe care o arăta Aristotel ordinei matematice" şi subliniase că "e cu atât mai interesant de pus în lumină această înfundătură în care sfârşesc matematicile după concepţia lui Aristotel, cu cât contrastează mai mult cu punctul de vedere al modernilor" *(Op. cit.,* pp. 82-83), avea să constate după aproape trei decenii că "...interpretările greceşti ale *Organon*-ului*...* sunt astăzi tot mai mult invocate de logica nouă, uneori chiar de logica matematică". (cf. Porfir, Dexip, Ammonius, *Comentarii la categoriile lui Aristotel,* însoţite de textul comentat, traducere, cuvânt înainte şi note de Constantin Noica, Buc., 1968). Evoluţia aceasta a lui Noica este explicabilă şi firească; teza de doctorat a fost concepută, după cum o şi declară deschis autorul, dintr-un punct de vedere precumpănitor kantian; mai târziu l-a reluat pe Platon din perspectiva Presocraticilor, pe care-i studiase între timp, apoi s-a adâncit lungă vreme în Hegel (problematica ontologică apare încă din *Fenomenologia spiritului,* iar *Wissenschaft der Logik*[9] e curată ontologie); a mai contribuit la orientarea lui Noica spre filosofia fiinţei, desigur, şi contactul cu gândirea lui Heidegger. Singură poziţia sa faţă de cosmologie a rămas neschimbată. Toate acestea sunt foarte bune; mai cu seamă punctul de vedere din *Schiţă pentru istoria lui "cum e cu putinţă ceva nou"* e perfect legitim şi inatacabil înăuntrul cadrului problematic adoptat. Aşadar nimic de zis. Dar punctul de vedere al lui Noica devine, cum spuneam, fundamental viciat în clipa în care neagă gândirii goetheene validitatea filosofică, plasându-se exclusiv pe terenul filosofiei spiritului, ca şi cum pur şi simplu filosofia naturii, respectiv cosmologia, nu ar exista. Aici Noica nu mai este îndreptăţit să elimine cosmologia din regnul filosofiei, în primul rând pentru că ocupându-se de Goethe, a cărui gândire aparţine în mod esenţial tradiţiei cosmologice, era obligat, fireşte nu s-o adopte, dar s-o accepte ca existând înăuntrul cadrului ei problematic; în al doilea rând pentru că, indiferent de interesul sau lipsa de interes pe care o poate prezenta pentru cineva, tradiţia cosmologică urcă până la Presocratici (ca să nu mai vorbim, deşi ar trebui, de sursele orientale), de la care, trecând prin Gnostici şi

[9] *Wissenschaft der Logik*: *Ştiinţa Logicii* [.F.Hegel]

Neoplatonicieni, ajunge la un Bruno, la un Campanella, la atâţia alţii, între care la Spinoza, apoi la Nietzsche (nu mai puţin, aş zice, şi la materialismul dialectic care e în fond o cosmologie); cu privire la Nietzsche ţin să subliniez că unul din puţinii care, după modesta-mi părere, l-a înţeles adecvat, în coherenţa perfectă a viziunii sale contemplative şi integratoare, este un oriental temeinic cunoscător şi al culturii europene, cercetătorul de artă şi eruditul indian Ananda Coomaraswamy (cf. *Nietzsche d'un point de vue cosmopolite*[10], în *La danse de Shyiva*[11], tr. fr. Madeleine Rolland, Paris, 1922); era firesc ca un oriental, cu osebire unul de talia acestuia, să-l înţeleagă bine pe Nietzsche; cine ignoră faptul că gândirea lui Nietzsche este de sursă orientală (şi iniţiatică) acela nu poate să-l înţeleagă decât aşa cum e îndeobşte înţeles (şi cum, *helas!* îl înţelege şi Noica).

Dacă se situează, în toate privinţele, la antipodul lui Kant, Goethe nu reprezintă cu mai puţină putere o atitudine filosofică în ultimă instanţă complementară; cât despre Hegel, îi e mult mai apropiat decât poate la prima vedere părea. Dealtminteri, dincolo de însemnătatea evident mai mare a sistemului kantian faţă de, să zicem, un Bruno sau un Campanella, şi de faptul că filosofia spiritului permite mai multă originalitate decât cosmologia, care e tradiţională şi, în esenţă, pretutindeni aceeaşi, nu rămâne mai puţin adevărat că prima are faţă de cealaltă un rol în definitiv subaltern, oarecum ancilar, întrucât nu este meditaţie asupra materiei filosofiei, ci speculaţie asupra mijloacelor ei, prin urmare funcţia ei e de fapt una tehnică, într-un raport analog cu al lui (totuşi!) Aristotel faţă de Presocratici.

Pe de altă parte, Noica face abstracţie de o manieră cam sumară de faptul, oricum, hotărâtor, că Goethe e în primul rând un artist *şi* deci nu e ţinut să lucreze cu "deducţii transcendentale", improprii dealtfel unei cosmologii, non-speculative prin esenţă, ci, literalmente, "teoretică", adică propriu-zis contemplativă. Aceasta înseamnă un plus de penetraţie şi intensitate a intuiţiei, care în

10 *Nietzsche d'un point de vue cosmopolite = Nietzsche dintr-un punct de vedere cosmopolit* (fr.)
11 *La danse de Shyiva = Dansul lui Shyiva* [Ananda Coomaraswamy] (fr.)

planul acesta este o *intellektuelle Anschauung*[12] şi în total o *Weltanschauung*[13]*:* tocmai ceea ce Noica recuză ca "imediatism" şi "neutralitate", poziţii, după el iraţionale şi adialectice. De primatul văzului la Goethe se leagă el din capul locului, denunţându-l ca o împiedicare în "imediat". După Noica, privirea, fie ea oricât de penetrantă şi relevatoare, ar reţine spiritul la nivelul accidentalului, l-ar opri la suprafaţa lucrurilor, făcându-i să deroge de la cunoaşterea raţională (i.e.: mediată), în vreme ce condiţia unui adevărat demers filosofic ar fi în definitiv un soi de cecitate! Dar, zic eu, privirea veritabilă, factor de cunoaştere, e totdeauna un act de inteligenţă şi, ca atare, e în esenţă mediaţie, trimiţând totdeauna dincolo de aparenţe. Ceea ce, dealtminteri, nu-l satisface pe Noica defel; ideea pe care privirea o discerne în miezul realului e dată împreună cu acesta, întocmai ca în *Urphänomen*-ul[14] goetheean, zice el, în vreme ce Ideea platoniciană se obţine întorcând realului spatele, efectuând o aşa-numită *periagogé,* torsiune în care Noica vede condiţia eliminatorie a oricărei conduite filosofice. Mie asta îmi pare a merge cam departe cu fidelitatea faţă de un anumit platonism dogmatic, cel din *Republica,* în dauna celui, infinit mai fecund, din *Parmenide,* unde ideea e concepută ca fiind imanentă realului (punct de vedere care se regăseşte şi în fenomenologia husserliană). În *Schiţă pentru istoria lui "cum e cu putinţă ceva nou"* Noica spune încă din prima pagină a primului capitol: "...un anumit sentiment este necesar spre a deschide şi face posibilă oricare cercetare filosofică: sentimentul unei *rupturi* pe care o aduce filosofia faţă de rest". Acesta este un fapt verificabil în cazul oricărei filosofii, care totdeauna pleacă de la o mirare, cum a spus o dată Platon, sau, cum au spus de fiece dată alţii, de la *o tabula rasa,* de la *o epoché*[15]*,* de la o suspendare a cursului obişnuit al vieţii. Faptului acesta îi corespunde în alte ordini "moartea simbolică"; dealtminteri mitul platonician al cavernei din *Republica* are mai mult un sens simbolic

---

[12] intelektuelle Anschauung = intuiţie intelectuală (germ.)

[13] Weltanschauung = concepţie despre lume (germ.). Orice concepţie generală despre Univers şi relaţia omului cu el. [*Dicţionar de filozofie şi logică*, Antony Flew, Humanitas]

[14] Urphänomen = fenomen originar

[15] epoché = reducţie fenomenologica [îndeobşte, sens curent în filosofia contemporana: Husserl, fenomenologie] [NOTA BENE tradiţional însă: epoché = suprimarea judecăţii (la sceptici etc.)]

decât cognitiv; şi simbolul e, desigur, un mod al cunoaşterii, dar nu ţine de domeniul epistemologiei, ci de cel al cunoaşterii analogice. În tot cazul, nu putem fi decât de acord cu Noica în a numi "ruptură" actul declanşator al demersului filosofic, tot atât de bine în filosofia spiritului cât şi în cosmologie. Dar de ce să considerăm că văzul împiedică această ruptură, sau că ea constă în a pierde testimoniile văzului? Ruptura este un act al spiritului, dar nicidecum un atentat împotriva simţurilor. Prea adesea se crede, la nivelul unei "spiritualităţi" verbioase, că "spiritul" se fortifică prin amorţirea simţurilor. Dimpotrivă: percepţia neglijentă e totuna cu lenea minţii; acuitatea spiritului e direct proporţională cu acuitatea privirii. A afirma contrariul înseamnă, cu o excepţie în favoarea lui Noica, pe care o voi releva mai târziu, a face din "baba oarba" emblema filosofiei. Toate arguţiile lui Noica împotriva "vizualului" şi a artelor plastice (ca fiind ale vizualului), arguţii ce se întind pe nu puţine pagini din această *Despărţire de Goethe,* nu sunt, o spun cu toată francheţea, decât efectul unei infirmităţi congenitale transformată compensatoriu într-un fel de *alibi* filosofic.

Torsiunii, recte rupturii, ca gir al filosoficului, îi corespunde, după Noica, altă ruptură ca gir al tragicului, ceea ce nu e nici o clipă de contestat. Lipsa uneia la Goethe ar presupune-o *ipso facto* şi pe a celeilalte. Cum am spus, nu pot considera justificată negarea filosoficului la Goethe, dar cu negarea tragicului aş fi de acord dacă mi se admite să mă pronunţ, lipsa lui la Goethe părându-mi de ordinul evidenţei şi fiind dealtminteri mărturisită chiar de el. Dar Noica are aerul de a stabili o solidaritate între filosofic şi tragic, solidaritate pe care nimic nu o confirmă. E adevărat că tragicul are totdeauna un sens metafizic (ceea ce, mai ales în această accepţie, nu e totuna cu filosoficul), dar reciproca nu se poate susţine; cu excepţia lui Nietzsche şi poate a unora dintre Presocratici, nici un mare filosof nu a avut nimic comun cu tragicul, chiar dacă a emis teorii asupră-i (Kierkegaard nu poate fi un exemplu nici de tragism, nici de filosofie, "disperarea" nefiind prin ea însăşi tragică, ci numai în context, iar filosofică nicidecum; nu-i neg, bineînţeles, nici o secundă lui Kierkegaard calitatea de mare scriitor, nici pe cea de gânditor de prima forţă, formidabil ferment al spiritului, dar filosofia este altceva). Solidaritatea între filosofie şi tragedie singur Nietzsche a

afirmat-o (între altele şi prin titlul: *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*[16]) şi îmi pare interesant că o reia tocmai Noica, cel care nu găseşte pentru Nietzsche decât cuvinte prea puţin preţuitoare, manifestând faţă de el o intratabilă ireceptivitate.

Tragicul e o treaptă supremă în ordine existenţială şi poetică, dar nu singura. Absenţa tragicului nu e o *capitis deminutio* pentru marea creaţie literară; există capodopere de rang maxim care nu sunt tragice, *Iliada, Odiseea, Eneida, Divina Comedia* nu sunt tragice; Tolstoi nu e tragic (de Balzac în privinţa aceasta nu ştiu ce să zic; aş înclina către afirmativă). Există (am impresia că e un fenomen al secolului nostru) o prejudecată prin efectul căreia capodoperele şi chiar unele opere doar reuşite trebuie negreşit să fie tragice: Kafka tragic, Charlie Chaplin tragic, Proust tragic, Melville tragic (asta s-ar putea, într-un sens, deşi Melville, adică *Moby Dick,* aparţine epopeii, gen netragic prin natura sa). Apoi vedem marile creaţii ale comicului transformate în tragedii: *Don Quijote* tragic, *Mizantropul* tragic (au fost foarte lăudate nişte reprezentaţii ale *Mizantropului* la care *nu se râdea);* aceste transferuri eronate vin fără îndoială şi din vechea prevenire împotriva râsului şi din ideea filistină de a absolvi, "înnobilându-le", marile creaţii comice cu neputinţă de eludat. Marele comic, comicul monumental, reprezintă o treaptă supremă a creaţiei artistice, în aceeaşi măsură cu tragicul, cu liricul sau cu epicul; în genere produsele supreme ale geniului uman, fie ele din cele mai diverse categorii, sunt de rang egal. Noica nu are nici o înţelegere pentru comic (deşi a scris foarte interesant despre *Don Quijote)* nereuşind să-şi înfrângă preconcepţiile; într-o carte mai recentă *(Şase maladii ale spiritului contemporan)* a scris că structura comicului s-ar reduce la formula: asta nu e decât asta. Formula se poate aplica umoristicului, categorie minoră (care nu trebuie confundată cu umorul, virtute superioară), dar nu are nimic de-a face cu marele comic, care e "anatreptic", adică: răsturnător, sau, după dicţionar: "care întoarce lucrurile cu susul în jos" *(= sens dessus dessous);* el provoacă haosul ca potenţialitate a înnoirii cosmosului şi

---

[16] *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen = Filosofia în epoca tragica a grecilor* [F. Nietzsche]

produce, ca şi tragicul, un efect de *catharsis*[17], dar nu prin groază şi compasiune, ci prin râs şi molestare (termenul acesta are, în latină, şi sensurile de: "încurcătură" şi "neruşinare"). La Aristofan, Rabelais, Cervantes, Molière, Gogol, Caragiale, aşa se petrec lucrurile. De aceea esenţa marelui comic e populară şi carnavalească. După cum nu a fost autor tragic, Goethe nu a fost nici mare autor comic, deşi a scris câteva comedii destul de savuroase; cu toate acestea, în ciuda aerului său aulic şi adesea, pare-se, scorţos, avea în grad maxim simţul carnavalescului şi al truculenţelor populare, de care dau dovadă, între altele, multe pasagii din *Faust* şi din *Paralipomena* la *Faust.* Deţinea, aşadar, potenţial, virtuţile comicului, iar lucrul acesta se simte nu o dată ca un plus de vigoare în opera sa.

Tot astfel, deşi el însuşi s-a recuzat în mod expres în privinţa tragicului (dar aceasta nu l-a oprit să pună operei de căpetenie a vieţii sale un titlu care în formulă completă sună: *Faust, eine Tragoedie*[18]) şi deşi declarându-se, nu fără dreptate în bună măsură, "homerid" *("Doch Homeride zu sein, auch nur al letzter, ist schön!*[19]*")* şi-a definit prin aceasta natura poetică netragică, ceva totuşi de esenţa tragicului, anumite premise, există la Goethe, vădindu-se, între altele, printr-o culme a paradoxului, anume *Iphigenie auf Tauris*[20], tragedie care se termină cu vorbele *"Lebt wohl!"*[21] (spuse de regele barbar Thoas Ifigeniei şi lui Oreste, cărora le dă drumul, binecuvântându-i, după ce se înduplecă să înlăture grozava osândă); cu excepţia acestui final, în ultimă instanţă chiar cu el cu tot, piesa are un *timbru* şi o atmosferă de tragedie cât se poate de

---

[17] catharsis = termen folosit de Aristotel pentru a defini efectul "purificator" al artei, (...) [*Dicţionar de neologisme,* F.Marcu, C.Maneca, EA]; katharsis=purificare (gr.)

[18] *Faust, eine Tragoedie* = Faust, o tragedie [J.W.Goethe] (germ.)

[19] Doch Homeride zu sein, auch nur letzter, ist schön! = Şi totuşi, e frumos e să fii homerid, chiar şi ultimul [din ei]! (germ.)

[20] *Iphigenie auf Tauris* = Ifigenia în Taurida [J.W.Goethe] (germ.)

[21] Lebt wolh = Să trăiţi! (să trăieşti!) [traducere verbatim, în sensul de "să fiţi sănătoşi"] [NOTA BENE acesta e echivalentul unui salut latinesc de rămas bun] (germ.)

pregnante. Dar iată bunăoară şi o tragedie de Eschil, *Suplicantele,* tragedie cu *happy end,* care nu înfăţişează altceva decât înduplecarea regelui şi poporului din Argos ca să acorde azil Danaidelor, urmărite de fiii lui Aigyptos; ca şi în *Iphigenia* lui Goethe, nici "ruptură", nici catastrofă, în schimb o intensitate extraordinară a groazei şi compasiunii, ceea ce o face să corespundă perfect definiţiei tragicului dată de Aristotel. Bineînţeles, nu încerc prin exemplul acesta să fac din Goethe un tragic, şi cu atât mai puţin unul comparabil cu Eschil. Deşi mărturisea că are o fire prea conciliantă ca să poată fi poet tragic, cazurile tragice fiind esenţial inconciliabile, Goethe deţinea potenţial temeiul unei viziuni tragice. Oricât de violent, de catastrofal, ar fi deznodământul unei tragedii, oricât de strigătoare la cer cauza ei declanşatoare, ea pretinde poetului tragic o atitudine de contemplaţie indiferentă. Paul Zarifopol, într-un eseu despre tragedie, în care spune la un moment dat: "Enormitate şi exces trebuie să fie, neapărat, în tragedie", mai spune totuşi şi următoarele: "Contemplarea este o clipă de respect necondiţionat pentru lume aşa cum este. Există un prestigiu al existenţei ca atare. Fondul acestui prestigiu stă în acel complex de sentimente în sânul căruia se naşte starea propriu-zis religioasă. Astfel putem numi contemplarea o atitudine de panteism neformulat, în care binele şi răul apar deopotrivă misterioase, deopotrivă necesare. Există o trebuinţă a spiritului de a privi cât mai ascuţit lucrurile aşa cum sunt date şi impuse, inclusiv răul cel mai crud şi hidos, acel izvorât din voinţa omenească". (Se poate lesne vedea în ce contrast vine acest "ontologism contemplativ" al lui Zarifopol cu punctele de vedere ale lui Noica); mai departe scrie Zarifopol cu privire la Goethe: "E dealtfel curios că poetul spinozist nu s-a gândit că frumuseţea tragică este eminent panteistică; ea se realizează dincolo de bine şi de rău, dincolo de mărunţişurile vieţii sociale". *(Despre tragedie,* în "Adevărul literar şi artistic", 20. III. 1932). Poate că poetul spinozist s-a gândit la asta, dar nu-l lăsa firea lui, mai mult confortabilă decât "armonioasă" şi "olimpiană", cum se tot spune despre el şi când se potriveşte şi când nu se potriveşte; "armonia" şi "olimpianismul" nu sunt analgezice la tragic, dovadă grecii.

Contemplarea ca respect necondiţionat pentru lume aşa cum este, complexul de sentimente în sânul căruia se naşte starea propriu-zis religioasă, — iată, dintr-o trăsătură de condei, o

definiţie aproape completă a spiritului goetheean. Acceptarea lumii cum este nu înseamnă deloc excluderea iniţiativelor melioriste şi nici a aşa-numitului "titanism" (noţiune cam sumară, pe placul colportorilor de surogate culturale, în genul unui Emil Ludwig; aplicată lui Goethe - "titanul de la Weimar" - formula, fără să fie cu totul de respins, e în definitiv un clişeu destul de impropriu); starea *propriu-zis* religioasă, în care încape foarte bine ideea goetheeană despre "demonic" şi Destin, nu e în schimb congruentă cu exclusivismul şi fanatismul religios şi nu e în fond "dogmatică" decât în sensul propus de Blaga, al "antinomiilor transfigurate" care implică fuziunea contrariilor, deci o accepţie contemplativă a polarităţilor. La punctul acesta îi oferă Goethe lui Noica un motiv de atac ce-mi pare a fi de fapt nodul disputei, anume tema unităţii şi polarităţii. Unitatea, aşa cum o concepe Goethe, nu e pentru Noica decât o schemă "vizuală" (eidetică, aş zice mai curând), incapabilă de a surmonta polaritatea (şi, mai rău încă! pluralitatea), scindându-se mereu pentru a se reface la dorinţă, aşadar o unitate iluzorie, în orice caz nedominantă (pp. 90-91). Cât despre polaritate, e lovită de viciul, capital după Noica, al "neutralităţii". După el, termenii unei contradicţii nu sunt niciodată echipolenţi; numai cel care e mai slab îl contrazice pe celălalt, pe cel "mai tare", în vreme ce acesla îl "integrează" pe primul (eufemism, însemnând: toleranţă de drept, suprimare de fapt). *"J'embrasse mon rival, mais c'est pour l'etouffer[22]",* iată mijlocul "dialectic" pentru obţinerea "Unului stabil" proslăvit de Noica (p. 91). Acest "Unu stabil", autoritar şi definitiv, cu tot prestigiul lui metafizic de sorginte eleată, nu-mi pare îndreptăţit ca test exclusiv al spiritului filosofic, deşi reprezintă, e adevărat, o statornică ispită a acestuia. Nu vreau nici să-i relev eventualele consecinţe în practica socială, deoarece filosofia nu e justiţiabilă decât la ordalia[23] propriei ei instanţe. Noica vorbeşte mai departe de înfrângerea pluralităţii ca de un obiectiv necesar pe care Goethe nu reuşeşte să-l atingă decât "afirmând o pluralitate lăuntrică"! (p. 84); în alt loc,

---

[22] J'embrasse mon rival, mais ç'est pour l'étouffer = Îmi îmbrăţişez rivalul, dar pentru a-l sufoca. (fr.)

[23] ordalie = probă judiciară în evul mediu constând în supunerea la diverse încercări. [*Dicţionar de neologisme,* F.Marcu, C.Maneca, EA]

după ce denunţase o *"iremediabilă* pluralitate" (s.n.), spune: "...o lume care ar fi *înţeleasă,* străvezie înţelesului, una a logos-ului, ar fi unitară şi ar avea sorţi să obţină Unul. Lumea însă care e percepută cu văzul, în actul direct, sănătos, de percepere al fiinţei noastre, nu poate fi decât plurală. Dacă se va obţine şi în aceasta o formă de unitate, nu va fi decât o «unificare»". (p. 82; îmi pare vădită aici înveşmântarea filosofică a idiosincrasiei!); apoi: "E destul, pentru Goethe, să realizezi că la el mobilismul ţine de pluralitate, pe când la Hegel e unul ţinând de unitatea spiritului în desfăşurare, ca să vezi cât de deosebit stau lucrurile. *Pluralitatea* e ceea ce întâlneşte şi gândeşte statornic Goethe". (p. 83, ş.a.); alta: "Ochiul, prin care percepem pluralitatea lumii, ar fi (după Goethe, n.n.) şi cel care ne-ar releva unitatea ei. Dar ce se întâmplă astfel, dacă în aceeaşi privire realitatea apare când una când multiplă? Se întâmplă că unitatea nu mai este stabilă; alunecă spre pluralitate; şi aceasta nu mai e nici ea stabilă, căci se rezolvă în unitate oricând. De aceea Goethe nu poate rămâne la o singură idee, polaritate ori fenomen originar, ci le gândeşte alături; sau când le vede solidare, e silit să spună: unitatea e a unei polarităţi, polaritatea e a unei unităţi". (p. 91); în sfârşit: "Polaritate şi fenomen originar îi sunt un expedient pentru lipsa Unului stabil" *(ibid,).* Aducerea lucrurilor la un principiu unitar, factor generator sau ordonator, este de totdeauna o tendinţă a spiritului, o necesitate şi o vocaţie a sa; Sfântul Augustin spunea că raţiunea e o forţă care duce la unitate; nu o dată însă tendinţa aceasta necesară s-a transformat într-o straşnică siluire a realităţii, cu caracter utopic (nu mă refer aici decât la siluirile concepute în ordine ideală, de la Platon la Campanella, Thomas Morus, Fourier etc., dar, chiar şi aşa, ferească Domnul!). Gânditori dintre cei mai mari, dintre cari nu am numit decât câţiva, au căzut în această ispită; Noica nici nu a mers atât de departe şi, oricum, n-aş putea afirma că nu se află în excelentă companie pe linia aceasta; nu-i fac aşadar în nici un caz proces de intenţie în ordine pragmatică, proces pe care deseori l-am văzut făcându-se filosofilor şi pe care îl găsesc inadmisibil, dar îi fac un atare proces în ordine teoretică, ceea ce îmi pare legitim. Constat deci că în această chestiune a unităţii, pe care o vrea absolută, imuabilă, implacabilă, el nesocoteşte distincţia făcută de Kant între ideile regulative şi cele constitutive, sensul conceptului de unitate fiind de natură regulativă, iar Noica

Alexandru Paleologu

AMICUS PLATO...
sau
"Despărţirea de Noica"

Editura LiterNet
2003

voindu-l constitutiv. Să citez o frază de care fără îndoială o va găsi, cu un termen pe care uzează prea adeseori, "lamentabilă": "Un superlativism pueril e născătorul Unităţii, reflex al unei slabe şi simpliste conştiinţe, a cărei atenţie debilă e dominată de nevoia unei grabnice culminări". (Paul Zarifopol, *Polemică abstractă,* "Viaţa Românească", 4/1933). Eu socot că aceste vorbe, orice ar putea zice Noica despre ele, sunt un salubru avertisment contra reducţionismului ce ispiteşte nu rareori pe doctrinari; de obicei, dacă nu totdeauna, lenea minţii (de care Noica e cât se poate de departe), foarte adesea o percepere neglijentă şi pripită (asta da, i se potriveşte), o memorie deficientă şi o mare poftă de a triumfa neîntârziat, îndeamnă la acest reducţionism. Reducţia la unitate ca simptom de impacienţă sistematizatoare, este de atribuit în cazul lui Noica deficitului de percepţie, de unde şi antipatia sa pentru organul văzului; a teoretizat-o încă de pe când avea abia mai mult de 20 de ani, în prima sa carte, care e, trebuie mărturisit lucrul acesta, una din cele mai încântătoare scrieri ale eseisticii româneşti *Mathesis sau bucuriile simple,* citez din ea câteva pasaje: "Acum aştept să cadă peste lucruri noaptea. A fost o zi atât de luminoasă şi vedeam tot îngrozitor de bine, aşa că n-am înţeles nimic. Prea multe sunt culorile. Incalculabile formele. Monstruos, respingător, păianjenul acesta cu atâtea picioare, — pământul. Aştept noaptea. Ea vine încet, cu liniştea ei ştiinţifică, peste lucruri. Şterge culorile, reduce formele, păstrează doar raporturile mari, adevărurile de contur ale realităţii. Noapte atoate simplificatoare!... Acum pot să înţeleg. Acum *văd,* pentru că e întuneric. Urmăresc contururi, sfârşesc conturul formelor abia schiţate, operez în spaţiul omogen şi aproape negru, rotunjesc solidele prea ascuţite; ştiu, încep să ştiu, vag, şters, estompat, atât cât îmi trebuie. Simţurile se eliberează de obsesii, nici o culoare nu mai e insistentă, nici un ţipăt prea asurzitor. Spiritul e liber şi dialectica lui poate începe". (p. 31); alt pasaj: "... Am întors lumii spatele. Am văzut că ea e imposibilă şi acum stau. Ce văd când stau? Văd că toate lucrurile care fugeau spre mine când fugeam eu spre ele nu se mai înşiră, nu se mai numără, se împietresc. Văd un solid mare, o lume fixă, stătătoare. Văd unul". (p. 50). Eleatismul[24]

[24] eleatism (eleat): şcoală filosofică greacă - Parmenide, Zenon - care a formulat concepţia după care diversitatea şi mişcarea lumii sunt simple iluzii senzoriale, adevărata "existenţă", cognoscibilă numai prin raţiune, fiind unică,

acesta aşa de radical şi pur, mai ales aşa de entuziast, apare aici în toată frumuseţea literară a unei atitudini filosofice coherente şi legitime. Consecvenţa de care dă dovadă autorul după atâtea decenii (de fapt sunt numai două, dacă ţinem seama că *Mathesis* a apărut în 1934 şi *Anti-Goethe* era aproape gata în 1954), consecvenţa aceasta, oricât de admirabilă, dă totuşi în vileag ceva din obstinatele idiosincrasii şi toleranţe ale autorului. Evident că Noica are şi dreptate, ba încă mare dreptate; evident că acea "linişte ştiinţifică" şi contemplativă trebuie obţinută uneori prin (iertaţi cuvântul prost) "deconectare" de la excitaţiile perceptuale, printr-un fel de "noapte" ca a lui Juan de la Cruz. Dar a o ţine toată viaţa numai aşa, a trece prin lume numai cu ochii închişi, întorcându-i mereu spatele, a nu percepe lucrurile decât parţial, excedat şi agasat, pe motiv că le cauţi "sensul" şi "logos"-ul, asta e o cam nefilosofică grabă şi un abuz de "apriorism". Este aici în definitiv o chestiune de "bun-simţ", adică de a *simţi* bine şi a gândi bine. Noica nu a avut niciodată nici un pic de stimă pentru această rarisimă însuşire, pe care, ca şi mulţi alţii, o crede cea mai comună şi mai plată dintre cele de care s-a putut învrednici omul, însuşire a spiritelor mărginite, incapabile de a înţelege marile îndrăzneli ale minţii. "Hotărât, oamenii aceştia nu aveau bun simţ!" exclama el o dată, cu admiraţie, (în *Jurnalul filosofic)* despre vechii filosofi greci, care afirmau că totul e foc, totul e apă etc.; eu cred exact contrariul, că erau plini de bun simţ şi că bunul simţ este filosofia însăşi. Lui Noica i se întâmplă fără voia lui să aibă deseori un imens bun simţ; aceasta îl face să fie filosof (mare, cred eu); dar, cu sau fără voia lui, i se întâmplă cel puţin tot atât de des şi contrariul (si cred că asta îl face să aibă succes). El nu admite distincţia, care-mi pare capitală, între bunul simţ şi simţul comun. Sunt total deosebite, deşi seamănă. Orice teorie a cunoaşterii începe obligatoriu cu o critică a simţului comun şi a aporiilor în care acesta cade inevitabil. Noica a tradus de mult o lucrare de tinereţe a lui Hegel, *Diferenţa dintre sistemul lui Fichte şi cel al lui Hegel* (în unul din cele două volume de *Izvoare de filosofie,* 1942 sau 1943) în care sunt câteva capitole admirabile despre incongruenţa simţului comun cu spiritul filosofic; limba germană nu dispune de

---

imobilă, continuă şi neschimbătoare. [*Dicţionar de neologisme,* F.Marcu, C.Maneca, EA]

un termen precis pentru bunul simţ (*"Menschenverstand"* înseamnă simţul comun, dar există şi termenul de *"Mutterwitz"* la care Kant, cum vom vedea puţin mai încolo, recurge pentru a sugera diferenţierile de capacitate intelectuală de la un individ la altul); Noica a tradus bine, prin "simţ comun" (nu am la îndemână textul german, dar oricare ar fi termenul, înţelesul e acesta), deosebirea acestuia de bunul simţ nu a făcut-o însă niciodată.

Dispreţuirea bunul simţ merge firesc mână în mână cu a văzului; de aici toate consecinţele cu privire la arte, cele plastice în primul rând (deşi Noica a scris foarte interesant despre Brâncuşi, dar tocmai fiindcă la Brâncuşi e foarte clară despuierea sensului) şi cu privire la "lume". "Goethe... avusese nevoie de filosofie pentru înţelegerea lumii, nu a sinelui" spune Noica observând că Goethe "unde a întâlnit sinele în act, adică în filosofie, l-a tratat ca fiind lume încă" *(Desp. d. G.,* p. 94); nu ştiu dacă "sinele în act" defineşte strict numai filosofia sau poate fi înţeles ca orice manifestare a spiritului creator, poetic în speţă, în cazul lui Goethe, care şi-a înţeles propriul impuls poetic ca *"ES dichtet"*[25], deci obiectivat, impersonal, "ca fiind lume încă". A-ţi considera sinele ca lume nu-mi pare deloc în afara filosofiei, dar evident e vorba de o viziune ontologică şi contemplativă de tipul celei pe care în *Schiţă pentru istoria lui "cum e cu putinţă ceva nou"* Noica o excludea ca neaparţinând problematicii subiectului cunoscător. Spărtura subiect/obiect şi opoziţia dintre eu şi lume, dacă nu sunt înţelese ca polarităţi, ci ca alternative *(entweder/oder)*[26] rămân simple ("simple", cum nu pierde niciodată Noica prilejul de a numi realităţile pentru care "nu are organ" sau a căror "dimensiune" îi scapă) simple cupluri de termeni parţiali, netranzitivi, de tipul dihotomiilor denunţate de Paul Zarifopol în felul următor (în eseul din care am citat şi mai înainte): "De la origini, gândirea, chiar când a încercat a fi pură teorie *(theoreo* = a contempla, n.n.) a rămas în câmpul practic al dualităţilor; psihic-fizic, lume interioară-lume externă". În "teoria pură" eul, sinele, subiectul, conştiinţa *(das Bewusstsein)* sunt obiect de contemplaţie, înţeles ca *lume.*

[25] Es dichtet = se poetizează [traducere verbatim]
[26] entwerder/oder = sau / sau [NOTA BENE în sens de alternativă exclusivă: ori / ori]

Zarifopol vorbeşte de "eul profund" sau "eul supra-empiric" înţeles ca teren al "teoriei pure" sau "câmp spectacular". "În acest câmp numai - spune el mai departe - se poate încerca descrierea cuprinsului şi poziţiilor spiritului; din acest plan se înţelege rostul şi izvorul lumii psiho-fizice şi al opoziţiei dintre reprezentare şi lucru, în acest plan se descoperă caracterul secundar, de derivare practică, al acestei lumi şi opoziţii; în el se surprind şi sunt denunţate incursiunile abuzive ale eticei şi metafizicei în teoria pură. Metafizica e prin excelenţă product al dublărilor practice. Desigur, nu e imposibil a corecta efectele acelei uzurpări a limbajului psihologic asupra câmpului teoriei pure, deşi această corectare nu o putem realiza decât tacit, rezervând termenilor psihologici - imagine, impresie, idee, ideal, înţelegere - valoare spectaculară, desfăcându-l din sistemele dublărilor psihic-fizic, subiect-obiect, redându-l obiectivităţii originare, care e planul spectacular însuşi. Evident, "obiectivitate" e aici chiar termen abuziv, fiindcă nouă ne trebuie să vorbim de o obiectivitate fără subiect. În alt fel ar fi abuziv să spunem că subiectul obiectivităţii originare e Dumnezeu, fiindcă divinul nu se înţelege astăzi decât ca interpretare afectivă. Totuşi aşa e: în planul spectacular totul se trăieşte pe sine. *Deus sive natura.* Se va fi înţeles măcar că prin obiectivitate traduc aici pe germanul *Gegenständlichkeit;* nu e în chestie cumva ceea ce se numeşte comun: spirit de obiectivitate. Câmpul teoriei pure nu se supune metodei genetice a explicărilor evoluţioniste. Acestea pleacă de la amănunte empirice, biologice şi antropologice, ce nu pot funcţiona ca principiu decât în plan psihic-fîzic. Nici un amănunt din empiria psihic-fizică nu poate fi principiu de cunoaştere; ideea adevărului trebuie prealabil pusă, pentru a da vreunui amănunt empiric înţelesul de *fapt,* şi a construi ştiinţă". Am dat acest citat cam lung, totuşi destul de condensat şi de aceea în aparenţă obscur, pentru că exprimă ritos ceea ce se poate înţelege prin considerarea sinelui ca lume, adică, am putea spune, a microcosmului ca macrocosm. Adâncirea în stratul trans-individual al sinelui concordă sau coincide cu deschiderea sinelui şi instituirea lui ca lume, deci, dacă vreţi, ca obiect. "Treptele lumii", şi "calea către sine" sunt, în perspectiva aceasta, acelaşi drum. Este în fond punctul de vedere al lui Goethe; Zarifopol dealtminteri pleacă, începându-şi eseul din care am citat, chiar de la Goethe: "Faptul că unii oameni cu viaţă intelectuală

de excepţională intensitate, ca Spinoza şi Goethe, s-au simţit îndemnaţi a-şi formula atitudinea în chip impersonal (Goethe; *ES dichtet)* nu e o simplă manifestare a spiritului de sistemă sau a vreunei cochetării, ci însăşi expresia impersonalismului real al planului contemplativ".



Noica îi reproşează lui Goethe că urmăreşte înţelegerea lumii, nu a sinelui, şi că pe acesta îl tratează "ca fiind lume încă", dar cum putem în definitiv înţelege nişte fraze ca acestea: "Într-adevăr sinele nu este eul şi conştiinţa de sine nu e conştiinţa de mine. Sinele reprezintă desprinderea de eu, sau mai degrabă prinderea acestuia în ceva mai vast. Într-un sens, sinele înseamnă tocmai că «eu nu sunt eu», că sunt altceva, iar de aici poate începe filozofarea. (...) Nu cine eşti interesează, ci care-ţi este sinele. Căci sinele tău e mai vast decât tine şi adevărul tău devine, într-un sens, desminţirea ta. Iar sinele, care a rupt cercul eului, este totdeauna susceptibil de lărgire, ca fiind orizontul mişcător în care te adevereşti în adânc". (Constantin Noica, *Rostirea filozofică românească,* Buc. 1970, p. 13-14); nu rezultă oare de aici considerarea sinelui ca lume? Noica îi reproşează lui Goethe că nu consideră sinele, ci lumea, că nu-i întoarce acesteia spatele, ci percepe pluralitatea ei, că o contemplă ca spectacol, că o priveşte cu ochii, că se ocupă de lucruri, dar făcând acest reproş el recade în dihotomia subiect-obiect, adică în acele "dublete de derivare practică" cum le spunea Zarifopol. Evident că în filosofia spiritului, aşa cum o delimitează Noica în teza sa de doctorat şi cum, dealtminteri, o ştim din toată învăţătura noastră europeană modernă, dihotomia subiect-obiect este necesară. Este adevărat că problema subiectului cunoscător (dacă ideile sunt înnăscute sau dobândite, dacă ceea ce este în intelect a fost sau nu prealabil în simţuri, dacă există forme *a priori* ale sensibilităţii, care sunt condiţiile oricărei experienţe posibile, cum sunt cu putinţă judecăţile sintetice etc.) deşi presupune, dihotomia psiho-fizic, respectiv

subiect-obiect, spirit-materie (sau mai bine, aristotelic, formă-materie), nu este, sau nu e obligatoriu să fie, sau nu e numai, de natură psihologică, nu e adică "introspecţie" şi "analiză" în sensul pe care aceşti termeni îl au în literatură (dar e de remarcat că apariţia în literatură a "analizei" în sensul modern concordă mai mult sau mai puţin cu apariţia filosofiei spiritului); este de asemeni adevărat că din soluţiile pe care filosofia spiritului le dă problemelor ei decurge, expres sau implicit, *o filo-sofie* practică, o etică (cea libertină a sensualiştilor, cea formală kantiană etc.) şi că deci filosofia spiritului interesează conştiinţa, înţeleasă nu numai ca *Bewusstsein*[27], ci şi ca *Gewissen*[28]. Dar reiese de aici că ea este, aşa cum foarte pertinent spune Zarifopol, "product al dublărilor practice", de caracter "secundar", şi că în ultimă instanţă, empirică sau transcendentală, ea pleacă de la "amănunte din empiria psiho-fizică"; aşadar, pe bună dreptate Noica, în teza sa de doctorat, acordă o echitabilă consideraţie, cum vom vedea, empirismului englez (dealtminteri la rândul său Zarifopol făcea deosebit caz de Hume, pe care-l considera, dincolo de apartenenţa la empirism, un gânditor al "teoriei pure", aceasta însă tocmai fiindcă a distrus himerele metafizicii: unitate, cauzalitate etc.). Interesant este că în ciuda scepticismului său, mai mult metodic însă decât funciar, Zarifopol postulează ideea prealabilă a adevărului. Cunoaşterea pe care o atribuie "teoriei pure" este evident dincolo de epistemologia, necesară dealtfel, a filosofiei spiritului; "a construi ştiinţă" este, bineînţeles, de resortul subiectului cunoscător, dar, totodată, un lucru ce revendică neapărat acea *Gegenständlichkeit*[29] de dincolo de subiect. Problematica cunoaşterii nu poate fi numai a posibilităţii cunoaşterii, oricât ar fi de importantă, ci este obligatoriu una a existentului, a lui "ce este"; vrând-nevrând gândirea trebuie să treacă la ontologie, dacă e să fie gândire întreagă, iar cine zice ontologie zice cosmologie (aviz autorului ontologiei încă inedită, de care am amintit). Reproşul adus lui Goethe de a nu putea "înfrânge pluralitatea" şi de a recădea

---

[27] Bewusstsein = conştiinţă (obiectiva) [termen tehnic filosofic] (germ.)

[28] Gewissen = conştiinţă (conştiinţa morala, intimă, subiectivă) (germ.)

[29] Gegenständlichkeit = obiectualitate [traducere verbatim] [NOTA BENE în context, autorul înţelege însă: Gegenständlichkeit = obiectivitate]

statornic în ea, îmi pare, n-am cum spune altfel, lipsit de sens. Ce se poate înţelege prin aşa ceva? Absolut nimic. Unitate, polaritate, pluralitate, nu sunt, cum crede Noica, termenii indeciziei goetheene şi neputinţei de a se fixa în "Unu stabil". Ei se regăsesc în orice doctrină cosmologică tradiţională (cum explică foarte clar Ernst Robert Curtius în capitolul al doilea din fundamentalul său studiu asupra lui Balzac) şi îi constituie, să zicem astfel, "dialectica" ternară. Dacă unitatea e, cum spuneam, o "idee regulativă" sau o necesitate logică ordonatoare (când nu e o superstiţie, un abuz de limbaj, cum pretinde Zarifopol sau, cum tot el adaugă, "un reflex al vieţii politice, teoretice sau militare" - cf. *ibid.)*, pluralitatea e în schimb o realitate manifestă a lumii. Iată însă că în 1967 Noica publică un scurt tratat în limba franceză, *La version moderne de l'Un et du Multiple*[30] (în "Revue roumaine des sciences sociales", série de philosophie et logique, tome II, no 1; apărut deci cu nouă ani înaintea *Despărţirii de Goethe,* e scris totuşi, după socoteala mea, cel puţin cu un deceniu mai târziu, reprezentând prin urmare un stadiu mai recent al gândirii autorului), un tratat în ultimă instanţă de cosmologie, cum se va vedea din citatele pe care le voi da; este un text, după părerea mea, de o imensă profunzime şi desăvârşită frumuseţe, întru totul comparabil cu unele texte ale antichităţii, o spun cumpănindu-mi bine vorbele şi, deşi mă ştiu bănuit, nu pe nedrept, de a ceda entuziasmelor excesive, nu cred că exagerez în cazul de faţă. Tratatul acesta este, după cum şi-a propus autorul, o replică la dialogul platonician *Parmenide.* Tema are la Noica un antecedent, anume în *Izvoare de filosofie* I, din 1942, la secţiunea "Dicţionar metafizic", pp. 233-241, unde a publicat un articol despre unu şi multiplu, în care discută tezele din *Parmenide,* dar numai expozitiv, fără a surmonta aporia dialogului platonician. În acest dialog, care exprimă poate culmea gândirii greceşti, ideea Unului apare totodată ca indispensabilă şi imposibilă, totul, atât Unul cât şi multiplul, destrămându-se într-o aporie universală. Celor patru teze ale dialogului, care se rezolvă, din perspectiva Unului, în propria lor anulare, Noica le opune acum alte patru teze, care, de astă dată din perspectiva multiplului, duc la afirmarea, pe trei nivele calitative, a

[30] *La version moderne de l'Un et du Multiple = Versiunea modernă a Unităţii şi a Multiplului* (C. Noica), (fr.)

consistenţei lumii ca realitate, a patra teză exprimând doar concluzia că în afara multiplului nimic nu poate fi. Câteva pasaje din text: "À la différence du traité de l'Un, ou chaque thèse menait à une impasse, nous avons pu voir, avec le traité du Multiple, que chaque thèse represente un monde d'une certaine consistence, ou encore mieux, un degré de consistance du monde réel. L'Un platonicien ne rendait pas possible le monde. (Tout au plus *sans* lui le monde était-il impossible). En echange, à chacun de ses niveaux, le Multiple rend possible le monde. (...) Avec la seconde thèse, du «Multiple qui est», la realité du monde s'enrichissait du possible, surgi au sein de l'ensemble originaire et prefigurant comme une ebauche d'un cosmos. À présent enfin, avec le Multiple-multiple, les mondes variés, ou les aspects variés du monde - structures et systèmes — naissent un à un au sein du réel"[31]. Multiplul, în această nouă viziune, instituie nu numai lumea, ci şi, în subsidiar, pe Unul însuşi: "Car l'unité est tardive et elle est l'oeuvre de la pluralité; non point inversement, comme il le semblerait. Nos mathématiques modernes le savent bien, lorsqu'elles partent precisément de la pluralité, dans la théorie des ensembles, pour fonder le nombre et l'unité".[32] (Am restrâns citatele la minimum reproducând doar aserţiunile care-mi trebuiau, nu şi ingenioasa lor demonstraţie; textul întreg are şase pagini de tipar, în care tensiunea gândului şi concizia expresiei sunt extreme şi nu lasă loc vreunei alegeri). Nu numai că Unul e generat de Multiplu, dar îi rămâne subordonat, neizbutind să-l "înfrângă", să-l detroneze ca Zeus pe Cronos, şi nici măcar să-l egaleze. De împotrivit i se împotriveşte, asta da, dar în acel chip propriu

[31] Spre deosebire de argumentele în favoarea Unului, în care fiecare teză ducea la un impas, am putut vedea, odată cu argumentele în favoarea Multiplului, că fiecare teză reprezintă o lume de o oarecare consistenţă, sau mai mult, un grad de consistenţă al lumii reale. Unul platonician nu făcea posibilă lumea. (În cel mai bun caz, fără el, lumea era imposibilă.) În schimb, la fiecare dintre nivelele sale Multiplul face posibilă lumea. (...) Odată cu a doua teză, a "Multiplului care este", realitatea lumii se îmbogăţea cu posibilul, apărut în sânul mulţimii originare şi prefigurante ca o schiţă a cosmosului. În prezent în cele din urmă, odată cu Multiplul-multiplu, lumile variate, sau aspectele variate ale lumii - structuri şi sisteme - se nasc una câte una în sânul realului. (fr.)

[32] Căci unitatea este tardivă (ulterioară) şi ea este opera pluralităţii; şi nu invers cum s-ar părea. Matematicile noastre moderne o ştiu bine, atunci când pleacă chiar de la pluralitate în teoria mulţimilor pentru a fundamenta numărul şi unitatea. (fr.)

elementelor slabe, care este în concepţia dialectică a lui Noica aşa-numita "contradicţie unilaterală"; "La leçon du Multiple-multiple nous enseigne d'ailleurs quelque chose de plus, qui est pourtant bien solidaire avec le débat de l'Un et du Multiple, c'est que la contradiction entre deux termes est *unilaterale,* et non bilaterale comme le supposait, à ses risques, le traité platonicien et comme on le pense trop souvent. Ce n'est que l'Un aurait contredit le Multiple, tandis que ce dernier ne contredit pas l'Un, mais il l'integre. Et tout le monde réel semble être, de la sorte, une série d'intégrations de l'Un par le Multiple, voire une série de condensations, assemblages et configurations du Multiple qui s'est assujéti l'Un".[33] Ne aflăm, cum vedeţi, în plină cosmologie pluralistă. Cine ar fi crezut? Iată-ne readuşi pe această cale la teoria noiciană a "contradicţiei unilaterale". După credinţa sa, această "dialectică" ar scoate spiritul din indiferenţa măgarului lui Buridan, dându-i un sens, o orientare, punându-l sub semnul "Logos"-ului şi "Eros"-ului, în ultimă instanţă mai simplu spus: al preferinţei. Înfrângând ceea ce Noica numeşte "ethosul neutralităţii" în care s-ar situa polaritatea şi care ar fi domeniul intelectualului şi al conceptelor, contradicţia unilaterală ar fi o dialectică împlinitoare, fecundă, de resortul ideilor şi al raţiunii. Vom vedea mai departe ce este cu această gâlceavă a "raţiunii" cu "intelectul". Deocamdată putem observa că în *Despărţirea de Goethe* preferinţa e de partea Unului, dar în *La version moderne de l'Un et du Multipie* e de partea pluralităţii, aşadar în contradicţia unilaterală termenul "integrator" ("cel tare") depinde de perspectivă, adică e în definitiv pe alese. Iar dacă aşa stau lucrurile, dacă termenul integrator se poate muta după dispoziţie la un capăt sau la celălalt al contradicţiei, dacă termenii ei sunt deci interşanjabili, recădem inevitabil în neutralitate. Fiindcă Noica aduce în sprijinul dialecticii sale ideea de Eros, care presupune o alegere, deci o preferinţă (să admitem că relaţia erotică e,

[33] Lecţia Multiplului-multiplu ne învaţă de altfel ceva mai mult, ceva ce este totuşi solidar cu dezbaterea despre Unu şi Multiplu, aceea că între cei doi termeni contradicţia este *unilaterală,* şi nu bilaterală cum presupunea, pe riscul său, tratatul platonician şi cum se gândeşte prea adesea. Numai Unul contrazice Multiplul, în timp ce acesta din urmă nu contrazice Unul, ci îl integrează (cuprinde). Şi toată lumea reală pare a fi, în acest fel, o serie de integrări ale Unului în Multiplu, adică o serie de condensări, asamblaje şi configuraţii ale Multiplului care şi-a aservit (supus) Unul. (fr.)

într-un sens, şi una de "contradicţie"), e cazul să ne întrebăm cum trebuie înţeleasă iubirea odată alegerea făcută. Noica s-a pronunţat asupra chestiunii în interpretarea sa la dialogul platonician *Lysis*, în care a găsit un sens al iubirii potrivit cu schema dialectică a contradicţiei unilaterale. După această concepţie, impulsul erotic porneşte din năzuinţa neîmplinitului către împlinire, de la *mè on* (non-fiinţă) către *ontos on* (fiinţa plină), fiinţa imperfectă iubind-o pe cea perfectă, care rămâne impasibilă; în *Symposion* aceeaşi concepţie se exprimă prin mitul naşterii lui Eros din Penia (indigenţa, nevoia) şi Poros (împlinitul, opulentul). E cazul de a exclama (la adresa cui?): *amicus Plato...* Tot respectul pentru ambii filosofi, grecul şi românul, dar concepţia aceasta e sofistică şi simplistă, mecanică (în *Symposion* "geneza Eros-ului e sugerată şi prin mitul androginiei, care-mi pare mai nimerit şi care e luat din simbolistica cosmologiilor tradiţionale, cunoscute lui Platon). Nu există iubire decât mutuală. Restul e iluzie, marotă, fixaţie, manie. Aşa-numitele iubiri neîmpărtăşite nu sunt iubiri, sunt încăpăţânări. Am auzit o istorioară, care mi-a plăcut, despre un ţăran bătrân care avea o nepoată frumoasă, excedată de stăruinţele unui flăcău neagreat de ea şi devenit din cauza asta ciudos; bătrânul s-a dus într-o duminică la horă şi i-a spus flăcăului, de faţă cu toţi: "Flăcăule! Dacă o fată nu te place, n-o plăcea, bre, nici tu!". Mărturisesc că vorba aceasta îmi pare nu doar o mostră de înţelepciune şi nobleţe ţărănească, ci şi expresia unei conştiinţe de cultură, pentru care conduita erotică se luminează prin înţelegere, discernământ, concordanţă, fiind intuiţia unei afinităţi şi nicidecum pornire oarbă şi înverşunată. Iubirea neîmpărtăşită, dar tenace, fie că e tenebroasă, fie că e suspinătoare şi elegiacă *("tout les élégiaques sont des canailles!"*[34]— cine a spus-o? Baudelaire? Gautier?), e în obscura ei esenţă un fenomen atavic de agresivitate bestială şi violatoare; *Pe lângă plopii fără soţ,* această splendidă şi emoţionantă romanţă, deloc dulceagă cum o găseşte I. Negoiţescu (de ce oare?), ci aprigă şi cutremurătoare, nu exprimă în fond altceva decât această agresivitate. Chiar poet genial, amantul refuzat şi "neînţeles", dacă nu-şi cată de drum, dovedeşte că nu a reprimat bine fiara ce zace în

[34] tout les élégiaques sont des canailles! = toţi elegiacii sunt canalii! (fr.)

Alexandru Paleologu

AMICUS PLATO...
sau
"Despărţirea de Noica"

Editura LiterNet
2003

străfundul fiinţei noastre, a bărbaţilor. Dar să revin la "cestiune". Iubirea unilaterală nu e iubire; nu e în realitate iubire nici cea mutuală, dar cu mize inegale (care ar intra poate în schema dialecticii noiciene). Părerea, aproape unanimă, că negreşit într-un cuplu amoros unul din cei doi iubeşte mai mult decât celălalt nu are absolut nici un sens. Lucrul e adevărat numai în iubirea dintre părinţi şi copii, unde în mod normal părinţii iubesc mai mult; dar aici nu e vorba de Eros, ci de *agapé*[35]. Iubirea erotică reală e mutuală şi infinită, nu poate fi măsurată. Dialectica unilaterală nu are nimic comun cu ea, *n'en deplaise à mon ami... et à Platon*![36] Iubirea nu e "integrare" ci fuziune, iar aceasta înseamnă *coincidentia oppositorum,* deci presupune o polaritate. Incomensurabilul ei îi conferă, dincolo de pasionalitatea umană, o superioară indiferenţă faţă de rest, dezinteresată şi contemplativă, de esenţa absolutului, forţa ei rezultând poate din aliajul pasiunii cu indiferenţa. Acesta e marele ei paradox.

În comentariul la *Lysis,* Noica spune: "...dialectica este, în substanţa ei, întotdeauna una a Binelul şi a Răului". Da, aşa e, acesta e sensul, dealtminteri de multe ori declarat, al dialecticii socratice; unele dialoguri platoniciene din tinereţe sau de la sfârşit, chiar tratând aparent teme de altă natură, sunt în substanţă raportabile tot la dialectica Bine-Rău, cum cu dreptate afirmă Noica, iar aceasta, fireşte, implică preferinţa pentru ideea Binelui. Aristotel sublinia *(Met.,* 987 b.) că Socrate nu se interesa defel de problemele Universului, ci numai de cele etice. Funcţionalitatea contradicţiei unilaterale, aşa cum o desprinde Noica interpretând *Lysis*-ul*,* nu poate fi negată în planul acesta, care nu este însă al "teoriei pure", ci al "dublărilor practice", cum se exprima Zarifopol. Validitatea ei e însă precară (şi empirică, în fond), accentele preferenţiale, de natură voliţional-afectivă, putând fi mutate, cum am văzut (şi cum însuşi Noica recunoaşte, scriind în concluzia comentariului la *Lysis:* "Platon se situează, cum am văzut-o în cursul interpretării, între eleatism şi heracliteism, *cu o preferinţă* pentru primul (subl. aut.). Să fie această aşezare — pe care

---

35 agapé = dragoste (gr.)
36 n'en deplaise à mon ami... et à Platon = nu-i displace prietenului meu... şi lui Platon (fr.)

noi *astăzi am răsturnat-o* (subl. ns., Al. P.) căci îl preferăm pe Heraclit — o simplă preferinţă subiectivă?" Evident că e subiectivă de vreme ce o manipulăm cum ne place!). 0 "incursiune abuzivă a eticului în câmpul teoriei pure", cum zicea Zarifopol, a fost, spre pildă, tentativa lui Noica, în partea finală din *La version moderne de l'Un et du Multiple,* de a atribui multiplului funcţia integratoare, adică pozitivă, într-o contradicţie unilaterală. Între Unu şi Multiplu raportul e de perfectă polaritate, independent de faptul că primul este, cum am subliniat, o idee "regulativă", iar celălalt una "constitutivă", lucrul acesta nereprezentând vreun avantaj pentru unul din termeni.

Imixtiunile eticului în teoria pură şi în genere ambiguităţile produse de accentuarea voliţional-afectivă pe care o aduce conştiinţa noastră condiţionată de existenţa socială fatalmente practică, sunt inevitabile şi fac în definitiv starea vieţii. Cu osebire în domeniul erotic intervin aceste accente, dramatizându-l, uneori excesiv. Nu mai puţin şi în dezbaterile politice: Eros şi Polis. E bine să ştim că dincolo de angajările acestea există totuşi ecranul teoriei pure unde nu au loc preferinţe, dar unde adevărurile sunt văzute în fundamentala lor polaritate ("Eros"-ul împlinitor nefiind o chestiune de preferinţă, ci una de afinitate bilaterală, ca în mitul Androginului din *Symposion).*

Dialectica contradicţiei unilaterale (sau a părtinirii, s-ar putea tot atât de bine zice) revine pur şi simplu la a dispreţui o bună jumătate din lume şi cel puţin cam tot atâta din cultură; Noica admite dealtminteri aceasta în mod expres, reproşând viziunii geotheene că nu dispreţuieşte nimic (p. 113). Pentru Noica orice distincţie se traduce într-o opoziţie, orice opoziţie într-o excludere.

O dialectică a amputării, aceasta e în ultimă instanţă contradicţia unilaterală, aşa cum funcţionează ea în aplicaţiile lui Constantin Noica. Un exemplu îl oferă în *Despărţirea de Goethe* următoarele consideraţii asupra *Iliadei* şi *Odiseei:* "E surprinzător cum, pentru omul de cultură generală, *Iliada* şi *Odiseea* stau pe acelaşi plan, când — în ciuda materialului comun - mişcarea lor adâncă e atât de diferită. Se spune *Iliada şi Odiseea,* când ar trebui să se spună una sau cealaltă. (...) Pe când dincoace, în *Odiseea,* sensul nu e decât de împrumut, iar viaţa operei, singura viaţă, o dă păţania, întâmplatul, epicul. Cititorul *Odiseei* (...) este cel de istorie şi romane, mergând până la

romanul poliţist. Un întreg popor, cel englez, va prefera *Iliadei, Odiseea.* Este în joc, cu ultima, cititorul care vrea ceva «absorbant», care înţelege cartea drept exerciţiu pentru orele libere, când vrea să «uite» restul; şi care astfel nu vede în cultură decât o formă de evaziune. Esenţialul său cade altundeva; cultura e o duminică bine petrecută, un spectacol bun şi bine vizionat. Pe un plan mai adânc şi pozitiv, cititorul *Odiseei* va fi tipul vizualului şi, în cazul cel mai bun, al plasticului. *Iliada,* în schimb, va rămâne pentru cel care înţelege cultura drept un act grav; cel care nu caută în ea basmul, narcoticul, vraja, ci sensul; nici măcar simplul spectacol fascinant, ci cuvântul. Cititorul *Iliadei* înţelege prin cuvânt, nu prin ochi, prin filosofic, nu prin plastic". (pp. 53-54). Consternante păreri! Dar trebuie să recunosc că auzindu-le întâia oară, prin 1951, când mi le-a citit autorul, le-am ascultat nu doar cu toată liniştea, fără să clipesc, dar şi cu încântare - nu deprinsesem încă metoda, doar aparent simplă, a lui Ulise, de a mă lega de catarg pentru a nu ceda cântecelor de sirenă - într-atât de straşnic opera asupră-mi seducţia şi puterea de persuasiune a uimitorului meu interlocutor, care-mi captase spiritul tocmai bine printr-o vrajă, un narcotic, un spectacol fascinant, întărite de formulările fericite prin care îşi exprima admiraţia pentru *Iliada:* "...dealungul a 24 de cânturi eşti purtat înainte şi îndărăt, de la coasta mării până la zidurile Troiei. Dar în zbuciumul acesta inutil, ca şi bătaia zadarnică a valurilor, cât sens!" (p. 52) sau: "frumuseţea *Iliadei* constă tocmai în aceea că se înfăţişează aşa, abruptă, prăpăstioasă, «parţială» ca şi destinul uman, un simplu fragment de fragmente, mânia lui Ahile în faţa veacurilor". (p. 59).

Că "mişcarea lor adâncă" e diferită la fiecare din cele două poeme homerice, acesta e un fapt evident şi e ceea ce l-a făcut pe G. Murnu ca în traducerea *Odiseei* să renunţe la hexametru şi să adopte endecasilabul iambic, aşa cum ne-a explicat într-o vară lui Constantin Noica şi subsemnatului, când am fost împreună să-l vizităm în vila din Câmpulung-Muscel unde-şi petrecea vilegiatura. Dar faptul că diferă trebuie să ducă negreşit la excluderea uneia? Fără sens, *Odiseea?* "Simplă" înlănţuire de "păţanii", cum zice Noica? Dar e sensul însuşi, sensul prin excelenţă, *Odiseea*! Sensul călătoriei, sensul rătăcirii, al coborârii în Hades, al aventurii ca încercare iniţiatică, al întoarcerii şi regăsirii *sinelui* în accepţie lărgită, toate într-o ordine *orientată,* cum ar fi

Alexandru Paleologu

AMICUS PLATO...
sau
"Despărţirea de Noica"

Editura LiterNet
2003

trebuit să înţeleagă Noica, teoreticianul "orientării", şi este din plin "devenire întru fiinţă" în *Odiseea,* cum ar fi trebuit tocmai Noica să vadă mai bine ca oricine. Nu este posibil simbolul decât acolo unde există sens, iar *Odiseea* este o înlănţuire consecventă de simboluri. "Păţanii"? Da, de ce nu? Din păţanii se constituie destinul, ele sunt probele de foc ale existenţei, ele îl fac pe Stan Păţitul. Ştiu însă ce vrea Noica să spună: păţania e ceea ce ţi se întâmplă, e întâmplarea care te găseşte şi te vântură ca pe o frunză, în loc să fie mergerea ta pe propria-ţi direcţie; după vorba lui Sartre, nu "ceea ce s-a făcut cu noi", ci "ceea ce facem cu ceea ce s-a făcut cu noi" importă; dar tocmai bine acesta e sensul suitei de păţanii ale lui Ulise: ce face el din ele, împlinirile pe care le dobândeşte prin ele. S-a putut în secolul nostru scrie una din marile cărţi ale acestuia, urmând scenariul *Odiseei* - e drept, urmându-l cu accent parodistic, dar cu conştiinţa exactă a funcţiei simbolurilor -, una din cărţile-pilot ale literaturii din acest secol; se numeşte: *Ulysses.*

Odiseea, lectură pentru amatorii de romane captivante, pentru cititorii care caută "deconectarea"? Să credem chiar una ca asta, că asemenea cititori ar pune în chip spontan mâna pe *Odiseea* şi ar citi-o toată - în orele libere? A! vrajă, da, farmec, da, spectacol fascinant, da, desigur, de ce nu? Fără îndoială că şi pentru cei pentru care cultura este un "act grav" rămâne bucuria, delectabilul, încântătorul sau satisfacţia profundă pe care le dă cultura ca atare, constituită desigur din filosofie, dar esenţialmente din frumuseţe, fie că e vorba de frumuseţea coerenţei şi adâncimii filosofiei, fie de frumuseţea muncii făcută cu pricepere (căci atunci face sigur parte din cultură), fie de frumuseţea luptei necesare dusă cu sânge rece şi eroism lucid, fie în sfârşit de frumuseţea artei; în toate acestea intră, mai vădită sau mai puţin vădită, mai aspră sau mai îmbietoare, dar intră ca semn sigur al culturii, plăcerea, mult hulita şi sfânta plăcere, fie zis fără a uita vorbele lui Goethe: *"geniessen macht gemein".*[37] Gravitatea culturii şi plăcerea ei nu sunt două noţiuni, fie şi solidare; sunt una şi aceeaşi. Noica o ştie de altfel prea bine, el, a cărui plăcere de a filosofa sau de a-l citi

[37] geniessen macht gemein = juisarea (te) face (să fii) comun [traducere verbatim] [NOTA BENE: plăcerea senzorială te face vulgar] (germ.)

Alexandru Paleologu

AMICUS PLATO...
sau
"Despărţirea de Noica"

Editura LiterNet
2003

pe Goethe e atât de iradiantă încât aceasta explică de ce reuşeşte el să-i facă pe mai tinerii săi prieteni (din păcate nu pe toţi, ar fi prea frumos) să înveţe greaca bunăoară şi să-l citească pe Platon în original, sau germana şi să-l citească pe Goethe în întregime.

Din observaţia că englezii citesc cu predilecţie *Odiseea* se insinuează o judecată nu prea favorabilă asupră-le. În privinţa culturii, lăsându-l în pace pe Shakespeare, lăsând şi toată marea poezie engleză de patru secole încoace, rămâne faptul că filosofia engleză nu se bucură de prea multă stimă pe continent; faţă de marile sisteme transcendentale, empirismul apare meschin şi ametafizic; *"philosophie de boutiquiers"*[38], asa se exprima J. de Maistre despre filozofia lui Locke. În conversaţie ca în conversaţie, dar în scris niciodată la ştiinţa mea Noica nu a luat peste picior empirismul. Dimpotrivă, în teza sa de doctorat are despre empirism un mare capitol de o cu totul remarcabilă temeinicie şi probitate ştiinţifică. Citez din respectivul capitol doar câteva fraze, luate mai mult sau mai puţin la întâmplare: "Empirismul este, de fapt, expresiunea unei cerinţe autentic filosofice. Cine nu socoate că se află din plin în filosofie, cu empirismul, chiar şi în forma lui cea mai rudimentară, e lipsit de înţelegerea care singură dă doctrinei demnitate". *(Schiţă pentru istoria lui "cum e cu putinţă ceva nou",* p. 213); "Totuşi, în truda sa de a reface conştiinţa cunoscătoare, Locke ridica unele probleme pline de adâncime". (p. 239); "De aceea «totul se năruie» în gândirea lui Hume, odată cu dizolvarea heracliteeană a conştiinţei. Totul se năruie, dar şi totul se luminează." (p. 257); "Nu Permenide şi Heraclit stau la capetele filosofiei; Parmenide şi Hume." (p. 259).

Dar în *Despărţirea de Goethe* Noica îşi începe capitolul despre *Faust* în termenii următori: "...nu, Faust n-a avut unde învăţa filosofia. În jurul lui 1500, când va fi trăit Georg sau Johannes Faust, nu se mai învăţa filosofie; iar pe la 1770, când îl însufleţeşte Goethe, filosofia nu se reînvăţa încă". (p. 139). Că în epoca respectivă Johannes Faust nu ar fi avut unde învăţa filosofia, e cam mult spus, fie şi ca figură de stil; fireşte, nu e destul să înveţe cineva filosofia, să obţină titlul de doctor,

---

[38] philosophie de boutiquiers = filosofie de prăvălie (filosofie ieftină) (fr.)

chiar s-o predea la Universitate, nu sunt destule acestea pentru a fi realmente filosof, iar Faust, are Noica dreptate, reprezintă doar imaginea pe care şi-o fac profanii despre tipul filosofului. De acord, dar nu reprezintă şi imaginea pe care şi-o făcea Goethe; el nu a pretins că înfăţişează un filosof, ci un învăţat, doctor între altele şi în filosofie, dar nu filosof, ci doar crezut astfel de popor. Nefilosofia lui Faust nu dovedeşte nefilosofia lui Goethe. Că Fichte, Schelling şi Hegel au salutat fragmentul publicat în 1790 ca *"die absolute philosophische Tragödie*[39]*"* (fragment pentru Faust I, pe care Noica îl consideră — e drept că numai în a doua jumătate — o "simplă" *Gretchendichtung*[40]*, cf. Rost. fil. rom.,* p. 233), faptul acesta ar putea fi atribuit mai multor motive. Poate fi, dacă nu chiar o flagornerie, măcar o iluzie produsă de prestigiul marelui om; ce compliment mai superlativ puteau găsi cei trei filosofi? Dar poate fi şi o iluzie naţionalistă, deloc străină de spiritul lor, după cum s-ar putea, la urma urmei, să fie şi ceva adevărat, căci, oricum, nu putem să nu ţinem chiar deloc seamă de calitatea celor trei. Dar şi în acest din urmă caz lucrul nu ar prea avea importanţă, pentru că arta nu are a "ilustra" o filosofie, chiar dacă eventual o implică. O idee poetică nu este o idee filosofică; chiar eventual inspirată din filosofie, ea rămâne o idee poetică şi valorează numai ca atare. Fireşte, dacă o creaţie de artă, conştient sau nu, implică o filosofie, explicitarea acesteia de către exegeză interesează, căci adânceşte şi împlineşte accepţia *estetică* a operei, singură hotărâtoare. Filosofia eventual implicată în aceasta are o validitate estetică independentă de validitatea ei în sine. De aceea, a aduce obiecţii filosofice unei opere de artă sau a-i critica filosofia ca atare, este totalmente lipsit de obiect. Nu mă jenez să amintesc aceste truisme, căci experienţa mi-a demonstrat necesitatea repetării truismelor. *Faust,* (I şi II, căci nu trebuie considerate ca opere distincte, cum face Noica), la care Goethe a lucrat 60 de ani, cu lungi întreruperi, fără a-l abandona însă niciodată şi isprăvindu-l abia la capătul vieţii, nu "ilustrează" şi poate că nici nu implică propriu-zis o filosofie, în ciuda părerii celor trei. După cum şi Noica relevă, Goethe însuşi declara

---

[39] die absolute philosophische Tragödie = tragedia filosofică absolută (germ.)
[40] Gretchendichtung = poezie dedicată lui Gretchen (traducere verbatim) (germ.)

că habar nu are ce "idee" ar fi de găsit în *Faust*-ul său. O mulţime de gânduri, asta da, nenumărate sentimente memorabile (din care se înfruptă copios pedanţii), da, în privinţa aceasta se poate spune că *Faust,* poemul, nu Faust personajul lui, e plin de "filosofie", în accepţia comună (dar nu improprie) a termenului. (Imaginea comună despre tipul filosofului, aşa cum o denunţă Noica în cazul lui Faust, nu trebuie confundată cu accepţia comună, sub unghi gnomic şi sapienţial, a noţiunii de filosofie). Gnomismul din *Faust* este îndeobşte admis ca valabil în sine şi circulă ca atare separat de operă, dar în operă funcţia sa e poetică, nu filosofică. Unora le apare totuşi excedentar, laolaltă cu toate miturile obscure şi aluziile nu mai puţin obscure cu care e înţesat poemul. E greu ca o operă de o viaţă să nu devină aglutinantă, tendinţa ei de a însuma experienţa, lecturile şi gândurile autorului, în sedimentarea vârstelor parcurse, făcând-o inevitabil să se dezvolte ca un polip, sau ca un "arhipelag", cum îşi caracteriza Goethe *Faust*-ul*.* Lucrul acesta devine destul de ciudat dacă respectiva operă îmbracă genul dramatic, care pretinde o anumită tăietură specifică, o anumită economie. Nu e de mirare că un artist de tip eminamente dramatic, cum a fost Caragiale, a putut spune despre *Faust* că este ca o femeie cu trei ochi, două nasuri, patru guri: "da, ochii, nasurile, gurile, sunt minunat de frumoase, dar cum poate fi femeia însăşi?" (citat de Noica în *Rost. fil. rom.,* p. 232). Cu toate acestea, deşi, în adevăr, *Faust* II, în ciuda compunerii sale în cinci acte, se deosebeşte de primul *Faust* prin caracterul său impropriu reprezentării scenice, ambele părţi constituie împreună o remarcabilă unitate ce se relevă cititorului care ştie să-i discearnă linia principală de forţă. Noica demonstrează cu stăruinţă că nu Faust e personajul dominant, ci Mefisto, ceea ce dealtminteri vede oricine. "Este de neînţeles - scrie Noica - cum poate fi trecut cu vederea rolul covârşitor al lui Mefisto în *Faust II*"*. (Desp. d. G., p.* 187). E mult de când i-am citit pe Gundolf, Korff, Simmel şi alţi câţiva comentatori ai lui Goethe şi nu am nici timpul şi mai puţin încă dorinţa de a-i reciti spre verificare, dar dacă efectiv ei trec cu vederea rolul covârşitor al lui Mefisto, atunci are Noica dreptate, asta e de neînţeles. Funcţia dominantă a lui Mefisto (în tot poemul, nu numai în partea a doua) are evidenţa unui loc comun; s-o fi nesocotit oare comentatorii tocmai din cauza asta, cum li se întâmplă savanţilor? Noica aduce o replică interesantă unei observaţii nu mai puţin

interesante a lui Korff, cum că Mefisto, nemaifiind propriu-zis un diavol, ci, în fond, ca şi *Erdgeist*[41]-ul, o forţă din afara binelui sau răului, încheie cu Faust un pact care în ultimă instanţă atestă inexistenţa sau măcar ineficienţa diavolului; Noica răspunde: "Dar tocmai neutralizarea diavolului îi va arăta eficacitatea! Tocmai faptul că el nu e «răul» îl va face să funcţioneze peste tot, învestindu-l cu prerogative divine sau în orice caz cu prerogativa aceasta de a pune lumea în act..." *(ibid.,* pp. 177-178).

Toate enunţurile asupra lui Mefisto sunt în *Faust I,* iar "argumentul" piesei, Prologul în Cer, asta pune în vedere: e vorba de un pariu, în cele din urmă pierdut, al diavolului. *Faust II,* căruia Noica îi acordă un regim preferenţial, nu poate fi deplin înţeles decât solidar cu *Faust I.* Altfel rămânem, pe lângă un tezaur "cultural" pentru pedanţi, numai cu "adeveririle" pe care i le-a adus secolul nostru, după cum foarte ingenios şi just relevă Noica urmărindu-le act cu act; într-adevăr Goethe a dovedit, ca *vates*[42] în planul istoriei, o clarviziune pe care contemporanii nu i-o puteau recunoaşte, dar pe care secolul nostru a confirmat-o; aceeaşi clarviziune a avut-o, cum se ştie, şi la Valmy, după cum a avut-o şi cu privire la Napoleon, ceea ce compatrioţii săi, mai ales cei tineri, n-au putut înţelege, nici ierta (iar Noica îi neagă simţul istoriei, pe motivul că o "respingea", sau că o credea imposibilă ca ştiinţă; a admite sau nu posibilitatea istoriei, indiferent de rezultatele pozitive sau plauzibile ale metodelor ei critice auxiliare, rămâne mai departe o problemă teoretică indecisă; a "respinge" istoria ca "sens" al vieţii sociale poate fi, desigur, o "îndărătnicie" obtuză, retrogradă, nu mai puţin însă poate fi, pe de altă parte, un fapt de luciditate şi conştiinţă, implicând un acut simţ al istoriei: acceptarea necondiţionată a aşa-zisului "sens" al acesteia a dus, cum s-a văzut prea bine în veacul nostru, la toate compromisurile şi la consacrarea tiranilor). La pagina 132 Noica spună că "întotdeauna nefilosofia a degradat pe poet, făcându-l cântăreţ în loc de *vates*"*;* dar când, iată, poetul acuzat de nefilosofie se dovedeşte totuşi *vates,* ce trebuie să credem? La pagina

---

[41] Erdgeist = spirit al pământului (germ.)

[42] vates = [profet, ghicitor la romani], astăzi: poet inspirat, cântăreţ. [*Dicţionar de neologisme,* F.Marcu, C.Maneca, EA] (lat.)

225: "Ni se pare că s-a întâmplat ceva uluitor cu *Faust I,* respectiv cu *Faust II; cartea s-a adeverit,* s-a adeverit întocmai, după un secol". (s.a.). Cântăreţ sau *vates,* este fără obiect a ancheta un poet asupra filosofiei sau nefilosofiei sale, aplicându-i un test, oricare ar fi acesta. Faptul că în secolul nostru s-au "adeverit" viziunile lui *Faust* II nu poate avea drept consecinţă separarea celor două părţi ale poemului şi preferinţa pentru cea din urmă. Nu numai fiindcă ambele părţi se justifică estetic în mod egal (ceea ce ar fi suficient, căci, orice ar crede Noica, nu există frumuseţe fără de "sens"), ba încă partea întâi e din acest punct de vedere mai închegată; ci fiindcă linia principală de forţă, de care am pomenit mai înainte, străbate întregul poem, de la începutul primei părţi până la sfârşitul celei de a doua, legându-le într-o suită, secretă e drept, nu însă indecelabilă. Pentru a fi înţeles adecvat, poemul trebuie citit fără o cenzură între cele două părţi (şi, aş zice, fără a neglija nici cele 210 *Paralipomena).*

Rolul dominant al lui Mefisto pe întreaga traiectorie a celor două părţi e de ordinul evidenţei, aşadar nu el constituie acea *secretă* linie de forţă pe care o lectură avizată o poate totuşi decela. Rolul lui Mefisto e însă esenţialmente legat de această linie de forţă, care nu este alta decât *sensul alchimic al poemului.* Zic: un cititor "avizat", nu neapărat versat în materie (ceea ce n-aş putea, în ce mă priveşte, nici pe departe îndrăzni să mă pretind). Avizat e fără îndoială şi Noica, de vreme ce cunoaşte lucrările lui Mircea Eliade în acest domeniu; e adevărat că nu le cunoştea când scria *Anti-Goethe,* sau, deşi le cunoscuse probabil pe cele iniţiale, nu păstrase poate din ele decât o amintire vagă, fără legătură cu preocuparea sa; fapt e însă că nu a socotit necesar să-şi revizuiască sub acest unghi vechea interpretare nici când, două decenii mai târziu, a publicat *Despărţirea de Goethe.*

În a opta carte din *Dichtung und Wahrheit*[43] Goethe relatează că, în timpul convalescenţei, în urma unei grave maladii de care zăcuse acasă, la Frankfurt, după întoarcerea de la Leipzig, a citit o mulţime de tratate asupra hermetismului; sub influenţa domnişoarei von Klettenberg şi a medicului

---

[43] Dichtung und Wahrheit = poezie şi adevăr (germ.)

pietist care-l vindecase cu nişte săruri de provenienţă alchimică, a trecut chiar efectiv la operaţiuni spagirice[44]. Relatările acestea le face, e drept, cu un pronunţat accent de auto-ironie, numindu-se pe sine *"ein Halbadept" (=* un semiiniţiat), dar a vorbi cu deriziune despre sine, mai ales în legătură cu asemenea chestiuni, e o formă a discreţiei şi a prudenţei. Există o carte, *Goethe the Alchemist,* de R. D. Gray (Cambridge, 1952), pe care nu am reuşit să pun mâna, dar din care am putut citi în traducere germană capitolul final, mulţumită lui Andrei Pleşu care aflându-se mai demult în Germania Federală a avut inspiraţia să-l xerografieze după revista "Antaios" (B. I., 1959-1960, pp. 379-392). Sunt de reţinut din acest capitol două pasaje pe care le dau aici, cum m-am priceput, în versiune românească: "Dacă ţinem seama de importanţa pe care Goethe o atribuia lucrărilor sale ştiinţifice, îndeosebi *Teoriei culorilor,* despre care spunea că reprezintă pentru el mai mult decât opera sa poetică, dacă mai ţinem seama şi că simbolica *Teoriei culorilor* nu e de înţeles fără referire la alchimie, putem realiza cât de înaltă era stima pe care de la douăzeci de ani şi până la moarte o păstrase magiştrilor tinereţii sale. În cursul anilor a aprofundat şi alte sisteme, Spinoza, Neoplatonismul, religiile Orientului, în care pot fi identificate, în forme mai clare şi mai riguroase, concepţii pe care Goethe şi le însuşise din îndoctrinarea sa alchimică." (p. 386); celălalt pasaj: "Dacă Goethe avea mare consideraţie pentru gnoza alchimiştilor, în schimb, incitat mai ales de sarcasmele lui Herder, nu avea nici una pentru metodele şi rezultatele lor. Deşi era îndatorat în



[44] operaţiuni spagirice = operaţiuni alchimice

multe privinţe ocultismului, îl pomenea rareori şi numai în termeni batjocoritori. (...) Spiritul grec şi ştiinţa însemnau pentru el claritate şi obiectivitate; nădăjduia să găsească mulţumită lor sinteza care să ducă dincolo de ceea ce putuseră împlini alchimiştii." *(Ibid.,* p. 387). Ambiguitatea aceasta a atitudinii lui Goethe, în anii săi târzii, faţă de alchimie, e firească la un om cu bun simţ ca el. Pe la finele secolului al XVIII-lea ocultismul, fenomen contrastant, dar complementar cu al "luminilor", de care era de altminteri legat şi prin francmasonerie (căreia, cum se ştie, Goethe îi era afiliat), luase formele unui misticism ce mergea până la cele mai fantasmagorice elucubraţii şi nu rareori până la şarlatanism (vezi comedia lui Goethe *Der Grosskophta);* mai târziu, romanticii au adoptat ocultismul în sensul unei exaltări iraţionaliste extreme. Goethe admitea mistica, nu şi misticismul; iraţionalul, nu iraţionalismul.

În privinţa "metodelor" şi operaţiunilor de laborator, la care, cum văzurăm, s-a dedat şi Goethe în juneţea lui, trebuie să remarcăm că în ciuda unor rezultate, pe cât se poate şti, modeste faţă de scopurile urmărite, vorbesc de scopurile imediat materiale, principiul alchimic al transmutaţiei metalelor, întemeiat pe ideea unităţii cosmosului, nu pare să mai fie azi atât de inadmisibilă ca pe vremea lui Lavoisier. Dar nu aceasta importă. Ceea ce importă este că practica de laborator înseamnă aici o disciplină, o asceză, o supunere la fenomenalitatea fracţiunilor de univers cu care se operează şi că aspectul material al lumii deţine virtualităţi de transcendere în ordine spirituală, adevăratul scop fiind transmutaţia interioară a experimentatorului. Versurile lui Baudelaire: "*...soyez temoin que j'ai fait mon devoir/ comme un parfait chimiste et comme une âme sainte"* [45] spun ceva în legătură cu aceste lucruri. Operaţiunile materiale au o funcţie analogică, de paralelism sau concordanţă cu cele ce se săvârşesc în fiinţa interioară a alchimistului. De aceea, modicitatea sau chiar nulitatea rezultatelor materiale nu-l descurajează, esenţială fiind respectarea

---

[45] "...soyez temoin que j'ai fait mon devoir / comme un parfait chimiste et comme une âme sainte": "...fiţi martori că mi-am făcut datoria / ca un chimist perfect şi ca un suflet sfânt" (fr.)

scrupuloasă a procedurii, reluată întocmai de fiece dată cu aceeaşi răbdare, credinţă şi nădejde. E o chestiune de ritual, mult mai mult decât de randament exterior.

Mircea Eliade arată foarte clar în *Forgerons et alchimistes*[46], cum o făcuse dealtminteri şi în vechea sa *Alchimie asiatică* (Bucureşti, 1935) că finalitatea alchimiei e soteriologică (= eliberatoare) şi nicidecum pragmatică, independent de faptul că în subsidiar a ajuns la unele descoperiri prin care poate fi considerată şi ca o pre-chimie; farmacopeea alchimică a unui Paracelsus sau, mai târziu, cum am văzut, a medicului pietist care l-a vindecat pe tânărul Goethe, a putut da rezultate pozitive, nu aceasta este însă rostul ei. C.G. Jung, în lucrarea sa fundamentală *Psychologie und Alchemie* precum şi în alte studii, demonstrează că în esenţă sensul procesului alchimic fiind transmutaţia interioară, e vorba în ultimă instanţă de atingerea *sinelui* adânc, al individului înţeles ca microcosmos, deci concordant cu universul (acest sine adânc ar putea tot atât de bine fi înţeles ca *atman*[47]-ul brahmanic; tot la acest concept ne poate duce şi "eul profund" sau "eul supra-empiric" de care vorbea Zarifopol). În exegeza mai târzie se face dealtfel o distincţie între o alchimie "operativă" şi una "speculativă" (ar fi poate mai propriu să se spună "contemplativă", dar cei doi termeni sunt iniţiatici şi consacraţi), distincţie pe care R. Alleau, autorul capitolului despre alchimie din *Encyclopaedia universalis* (Paris, 1970, vol. I) o consideră eronată deoarece nu ţine seama de unitatea material-spirituală, postulat fundamental al cosmologiei tradiţionale. Mircea Eliade arată însă că în alchimia taoisă procesul de transmutaţie se poate efectua în modul cel mai pur printr-o contemplare perfectă, adică, evident, dincolo de concupiscenţa profană, a trupului unei femei goale; Ananda Coomaraswamy, în cartea pe care am pomenit-o mai înainte, are un capitol despre un mod al iubirii sexuale, cunoscut în India sub numele de *Sahaja* şi care este o formă a lui *Tao,* a căii către desăvârşire. Această tehnică, sau terapeutică fiziologică realizează o

---

[46] *Forgerons et alchimistes* = *Făurari şi alchimişti* (Mircea Eliade)

[47] atman = suflu vital, suflet, în hinduism [Petit Larousse illustre, 1991] (sanscrită)

unire mistică, o *conjunctio*[48], cu efecte *pneumatice* şi spirituale întru totul asemănătoare celor de care vorbesc Jung şi Eliade în studiile lor asupra alchimiei. Sexualitatea joacă în alchimie un rol esenţial şi putem să amintim că între denumirile acesteia, ca *Ars Regia, Ars Magna, Ars Sacra* etc., figura în Evul Mediu şi cea de *Art d'Amour;* Minnesängerii, trubadurii, erau purtătorii acestui sens. Poezia dealtminteri, vorbesc de marea poezie transfiguratoare, cea care prin impactul ei provoacă efectiv mutaţii de nivel spiritual, are o funcţie analoagă cu o alchimie; mulţi poeţi au avut conşiinţa precisă a faptului, introducând în mod deliberat în opera lor implicaţii de sensul acesta, fie expres fie aluziv; poeţii arabi şi persani, unii poeţi ai Renaşterii, ca Scève, apoi Goethe, Blake, Nerval, Baudelaire, Rimbaud, Mallarmé.

Am făcut digresiunea aceasta pentru a învedera că ideea de unitate şi polaritate, fundamentală nu numai la Goethe, ci în toată cosmologia tradiţională, este o temă esenţialmente alchimică. Toate întâmpinările pe care i le aduce Noica lui Goethe pe tema aceasta sunt, ca să zic aşa, pur şi simplu "profane" şi ca atare neavenite. Apoi, se înţelege că gnoza alchimistă adoptată de Goethe şi consecvent implicată în opera lui, într-un anumit sens şi în viaţa lui, îşi găsea la el modalităţi "operative" şi fără "laborator". Acesta e sensul afirmaţiei lui că "omul e cel mai bun aparat fizical", afirmaţie pe care îşi întemeiază Noica unele din principalele sale obiecţii, în încheierea cărţii sale: "Şi la fel apar, rând pe rând, în *Faust II,* elementele esenţiale pentru lumea apuseană de după el (de ce numai "apuseană"? n.m. Al. P.), dar pe care el le trecea pe seama lui Mefisto. Nu le vom mai enumera acum, dar le vom strânge toate sub un cuvânt: laboratorul. Ceea ce descrie, act cu act, *Faust II,* este lumea occidentală de astăzi: lumea ca laborator. Cineva însă ca Goethe, care socotea că omul, cu simţurile lui, este «cel mai bun aparat fizical», că natura nu trebuie cunoscută prin experiment artificial, ci direct, că matematicile nu se pot apropia de legile ei, – se despărţea el, cu anticipaţie, de lumea care se năştea în Occident"(p. 235). Este greşit a crede că Goethe era (se spune mereu aceasta) *"şi un om de ştiinţă",* om de ştiinţă în înţeles strict

[48] conjunctio = conjuncţie, unire (lat.)

"stiinţific"; era, nu-i vorbă, om de ştiinţă în sensul că preţuia ştiinţa şi se ţinea în curent cu ea, afară de asta avea el ştiinţa lui, adică ştia el ceva, era un ştiutor, un *sophos,* asta da, dar om de ştiinţă propriu-zis, şi încă unul care să se disperseze de auxiliile pe care tehnica epocii lui i le punea la dispoziţie, aceasta nu a fost nicidecum Goethe. *Hobby*-urile lui, ca mineralogia şi celelalte, nu erau altceva decât prelungirile consecvente ale spiritului său contemplativ; despre mineralogie îi spunea lui Eckermann (1. II. 1827) că a avut pentru ea şi un interes de ordin practic (era vorba, spunea în alt loc, de o mai bună administrare a resurselor ducatului, care până atunci îşi scotea veniturile din vânzarea de recruţi puterilor războinice), dar mai ales l-a atras "um darin ein Dokument über die Bildung der Urwelt zu finden"[49]; mai departe spune că în ştiinţele naturii s-a limitat la subiectele "die mich irdisch umgaben"[50] şi pe care le putea cuprinde cu simţurile, neamestecându-se în discipline care, ca astronomia, necesită instrumente şi calcule. Prin urmare nu pretindea ca ştiinţele să se disperseze de instrumente şi calcule, ci nu se băga el în cele pentru care nu era făcut. Ce are această normală atitudine a unui artist, ce are ea cu "despărţirea anticipată de lumea care se năştea în Occident"? Evident că şi *Teoria culorilor* era preocuparea (marota) unui mare contemplativ şi nicidecum efectul unei vocaţii ştiinţifice, deşi unii contemporani au luat-o aşa.

Noica găseşte că în *Faust*-ul lui Christopher Marlowe există "cel puţin o scenă superioară prin concepţie lui Goethe; cea în care, odată contractul încheiat, Faust întreabă pe Mefisto despre Lucifer, ceruri şi iad. El vrea să *ştie" (Desp. d. G.,* p. 155), în vreme ce al lui Goethe în loc să fie preocupat de cunoaştere, se mulţumeşte cu întinerirea şi cu "das Rauschen der Zeit"[51], cu "beţie, rostogolire *(Rollen),* vârtej *(Taumel)* - senzaţii tari pentru o inimă stinsă, atâta tot ştie Faust să

---

[49] um darin ein Dokument über die Bildung der Urwelt zu finden = [pentru] ca să găsească acolo un document despre formarea lumii originare (germ.)

[50] (subiectele) "die mich irdisch umgaben" = (subiectele) care mă înconjoară în sens pământean, [care-mi sunt în jur, aproape, dintre cele terestre] (germ.)

[51] das Rauschen der Zeit = foşnetul timpului (scurgerea timpului) (germ.)

ceară" *(ibid.).* Da, aşa este; trebuie spus în adevăr, că *Faust*-ul lui Marlowe este o tragedie remarcabilă şi are mai mult decât o singură scenă de mare forţă poetică; mai sunt cel puţin două, mai remarcabile decât aceasta, cele două monologuri, primul exprimând angoasa grozavă dinaintea încheierii pactului, a doua disperarea finală, înaintea scadenţei inexorabile. Între timp, dezolanta nulitate a "puterilor" obţinute în schimbul sufletului; simple coţcării de bâlci, scamatorii pentru epatarea vulgului. Piesa este perfect unitară, strânsă, puternică, superbă. Dar nu despre aceleaşi lucruri e vorba la Goethe. Noica obiectează că Goethe nu a respectat legenda: "El are vina de concepţie că alege un erou medieval, dar în acelaşi timp neajunsul artistic că nici măcar nu respectă până la capăt, în spiritul ei, legenda medievală. (...) Ceea ce făcea ca legenda medievală, şi odată cu ea piesa lui Marlowe, să ţină, era fondul de credinţă religioasă; Goethe însă pierde religiosul... Prin semnificarea filosofică a lui Faust, încă se putea da operei consistenţă; dar am văzut cât de repede pierde Goethe şi filosoficul. Rămânea ultima semnificare posibilă, cea care în fond îl atrăsese pe poet: semnificarea magică, susţinând pe cea religioasă, din evul mediu, şi putând, până la un punct, susţine şi pe cea filosofică. Dar până şi dimensiunea magică se pierde la Goethe" *(ibid.,* p. 154). Pentru cine priveşte fără idei preconcepute, adică pentru cine nu porneşte înarmat cu "criterii" apriorice, e clar că Goethe nu "pierde" nici religiosul, nici filosoficul, dar nu despre ele e vorba. Cât despre "dimensiunea magică", dacă aceasta implică alchimia, evident că nu e câtuşi de puţin "pierdută". *Faust*-ul lui Goethe ar putea fi socotit ca având ca temă magia neagră, întrucât totul se face cu ajutorul diavolului, dar la punctul acesta e salvatoare observaţia lui Korff şi confirmarea pe care i-a dat-o Noica: Mefisto nu este "răul"; nu e propriu-zis diavolul, e altceva, o forţă legată de "Erdgeist", o forţă intermediară (Noica zice: "neutralizantă"), o forţă aşadar intermediară şi, mai mult decât atât, o forţă *mediatoare.* Unul din cei mai recenţi comentatori ai lui Goethe, un italian, Pietro Citati, face o observaţie esenţială, pe care nu-mi amintesc s-o mai fi făcut cineva în exegeza goetheeană de până acum (în tot cazul, dacă mi-ar fi scăpat mie, e în schimb puţin probabil să-i fi scăpat lui Noica, mult mai temeinic informat în materie, şi care-mi închipui că ar fi relevat-o). Referindu-se la faimoasele vorbe ale Domnului, din Prologul din Cer, cu privire la

Alexandru Paleologu

AMICUS PLATO...
sau
"Despărţirea de Noica"

Editura LiterNet
2003

Mefisto: *"Jch habe deinesgleichen nie gehasst. / Von allen Geistern, die verneinen. / Ist mir der Schalk am wenigsten zur Last"*[52], Citati observă: "Anche Dio deve essere soddisfatto di questo incontro. Mefistofele, anzi *der Schalk* come preferisce chiamarlo, gli e simpatico. Prova per lui la stessa inclinazione che Zeus provo a prima vista per un altro *Schalk.* Ermete (9652)"[53]. *(Goethe,* Mondadori, Milano, 1970, p. 232); în versul 9652 şi următoarele, care se află în *Faust* II, scena a 3-a (dumbrava umbrită), după prima apariţie a Helenei, corul Troienelor captive vorbeşte de "fiul Maiei" (= Hermes) numindu-l *"Schalk"* şi descriindu-l ca pe cel mai isteţ şi sprinten demon, protector al hoţilor şi panglicarilor. Mefisto nu este un diavol, ci un *Daimon,* un spirit "socratic", ironic, ireverenţios, în definitiv un spirit "critic", un "interpret", un mijlocitor. Hermes la rândul său nu e numai protectorul pungaşilor, el e şi ghid al lumii subpământene, în genere un călăuz, zeu al comerţului, al mijlocirii, al drumurilor, al comorilor ascunse, al vorbirii iscusite şi memoriei bune. Mefisto e într-adevăr, cum spunea Noica, personajul dominant al poemului. Dar Mefisto e, în chip învederat, Hermes. Deci sensul poemului e *hermetic (= alchimic).* Aluziile la simbolurile hermetismului şi la stadiile şi implicaţiile procesului alchimic sunt frecvente în opera lui Goethe, dar în *Faust* sunt aproape bătătoare la ochi.

Nu am intenţia, nici dealtminteri competenţa, să încerc aici o interpretare a întregului poem prin această grilă. Dar e sigur că a-l citi făcând abstracţie de ea înseamnă a nu-i înţelege sensul esenţial şi *ipso facto* nici frumuseţea unitară, coerentă în linia întregului, nu dispersată în reuşite parţiale. Dacă nu i se sesizează firul conducător interior, *Faust* (ambele părţi, dar mai ales a doua) pare, aşa cum spunea Caragiale, un conglomerat de frumuseţi izolate, îngrămădite fără noimă şi amestecate cu versuri seci, unele pedante, altele frivole; în felul acesta rămâne să fie citit şi chiar

---

[52] [traducere ad litteram] Nu i-am urât niciodată pe cei de seama ta / Din toate spiritele, cele care neagă / Glumeţul [= Păcală!] e cel care mi-e cel mai puţin inoportun

[53] "Chiar şi Dumnezeu trebuie că este satisfăcut de această întâlnire. Mefisto, de fapt *der Schalk* (glumeţul) cum preferă să îl numească, îi este simpatic. Simte pentru el aceeaşi înclinaţie pe care Zeus o simte la prima vedere pentru un alt *Schalk*, Ermete." (ital.)

Alexandru Paleologu

AMICUS PLATO...
sau
"Despărţirea de Noica"

Editura LiterNet
2003

interpretat "pe bucăţi", ceea ce desigur nu exclude putinţa unor satisfacţiuni reale şi a unor vederi interesante, dar, dacă mi se îngăduie expresia, "alături cu drumul". Un caz similar e al *Flautului fermecat,* în care mai toată lumea gustă muzica mozartiană pe bucăţi, independent de subiect, care, dacă i se ignoră sensul iniţiatic, pare fără cap şi coadă (iar Mozart, la reprezentaţii, recomanda insistent cunoscuţilor săi să fie atenţi la libret). Bineînţeles, ca toate capodoperele, şi *Faust* e susceptibil de interpretări multiple şi nu se epuizează în sens unic; interpretarea lui Noica e pasionantă, ingenioasă, în multe puncte profundă, convingătoare, incontestabilă. În multe puncte, nu însă în planul general pe care mizează şi care se vrea sistematic, desfăşurându-se pe o linie de confruntări conceptuale. Pentru ca multiplele interpretări de care e susceptibilă o capodoperă să nu fie ilegitime, ele trebuie să nu ignore sensul insinuant de autor, când un atare sens există (problema nr. 1 fiind atunci de a-l discerne), chiar dacă i se pot găsi în mod plauzibil şi alte sensuri, nebănuite de autor şi eventual mai interesante. Ca şi în materie juridică, interpretările sunt specioase şi deci casabile când contravin "intenţiei legiuitorului".

Sensul hermetic, recte alchimic, al lui *Faust* se lasă sesizat de la început; stadiile prime ale procesului alchimic se exprimă în poem prin ruperea de viaţă, dezmembrarea interioară a personajului *(mortificatio, putrefactio)* şi prin însoţirea cu întunericul (pactul cu Mefisto = *nigredo).* Mergerea la Auerbachs Keller şi operaţiunile magice de întinerire nu înseamnă, cum crede Noica, preferinţă pentru petrecere în loc de cunoaştere, spre deosebire de piesa lui Marlowe, ci reprezintă tema alchimică a regenerării şi longevităţii. La 6 iunie 1831 Goethe îi spune lui Eckermann că poate ar fi fost bine să fi indicat în text intenţia sa ca în ultimul act Faust să aibă o sută de ani. În privinţa lui *Rollen* şi *Taumel* ar fi de remarcat că ele sunt acel *"dérèglement raisonné de tous les sens"*[54] al lui Rimbaud, analog în microcosm haosului precosmogonic.

Repet, nu am intenţia, nici competenţa de a da o interpretare integrală a lui *Faust* din perspectivă alchimică. Lucrul de altminteri s-a făcut, după cât se pare, dar nu s-a impus încă în

[54] dérèglement raisonné de tous les sens = dereglare (deranjare) raţională a tuturor simţurilor (fr.)

chipul precumpănitor care i se cuvine. Această perspectivă fiind evident cea a autorului, ar trebui în mod normal să fie prioritară faţă de orice altă interpretare, oricât de interesantă şi plauzibilă. Prioritară, nu exclusivă, fireşte. Dar a o ignora înseamnă a pierde principala şansă exegetică în materie şi a le diminua până la anemiere şi pe cele ale altor interpretări.

Noica, în interpretarea lui *Faust,* pune în acţiune toate bateriile dialecticii sale împotriva intelectului. Distincţia făcută de Kant între intelect şi raţiune se transformă la Noica într-o opoziţie care, prin "contradicţia unilaterală" duce la "integrarea", recte la excluderea intelectului. Rezum lucrurile, evident, şi le îngroş întrucâtva, n-am cum face altfel, dar în esenţă ele aşa se petrec. "Într-adevăr, renunţând la ideea raţiunii, care dă realul sau are calea lui, diavolul are ideea intelectului, care dă doar posibilul", spune Noica *(Desp. d. G.,* p. 189). Trebuie spus mai întâi că între posibil şi real nu poate fi o poziţie exclusivă, ci un raport în primul rând genetic, de filiaţie, dacă mă pot astfel exprima, raport ce se traduce într-adevăr în unul dialectic, dar bivalent, nu "unilateral" (şi vom vedea de ce). Ceea ce se exclude cu realul nu e posibilul, ci imposibilul; realul e de neconceput în afara posibilului - să reamintim şi truismele acestea. Noica aplică mereu posibilului epitetul de "gol", iar realului pe cel de "plin". Să remarcăm însă că realul este, desigur, mai consistent, dar posibilul indiscutabil mai "plin", încărcat fiind cu toate virtualităţile pe care, e drept, realizarea uneia singure le suprimă ca virtualităţi, fără a desfiinţa însă prin aceasta transcendenţa posibilului ca posibil, în sine. Posibilul reprezintă, ca să zic aşa, "girul ontologic" al realului. Realul, ca existenţă-pentru-sine, se află faţă de posibil în contradicţie de tip hegelian; născut din plinătatea posibilului, din "graviditatea" acestuia, se întoarce împotrivă-i negându-l ca generalitate; dacă ar fi s-o luăm în spiritul dialecticii unilaterale a lui Noica ar fi rezultat că realul, contrazicând posibilul, care însă nu-l contrazice de vreme ce-l deţinea potenţial, nu e câtuşi de puţin termenul "mai tare" şi deci "integrarea" noiciană nu se poate defel efectua în defavorul

posibilului. Nu se poate vorbi în speţă decât de o *Aufhebung*[55] hegeliană, prin care realul suspendă posibilul, urmând ca acesta să fie regăsit într-un al treilea moment, al sintezei. Posibilul e în definitiv modul de a fi al generalului, mai exact fecunditatea lui, ce se efectuează ca real prin determinaţiile pe care şi le dă; realul, de fapt *realurile* (căci realul pur şi simplu e generalitate încă) se constituie ca determinaţie; să reţinem aceasta, vom vedea de ce. Noica însuşi, într-o carte scrisă cu două decenii mai târziu, remarcă: "Într-un simplu articol de *Enciclopedie,* un gânditor din veacul trecut, Emile Boirac, spune acest lucru adânc, cum că posibilul nu este *«un pur neant»,* el are proprietăţi definite, afinităţi şi repugnanţe, într-un cuvânt o natură *«ca şi cum ar exista».* Faţă de un alt gânditor, care definea posibilul drept ceea ce are toate condiţiile de a fi în afară de una, Boirac observă că, dacă acea condiţie unică este definitiv absentă, atunci posibilul se transformă în imposibil". *(Sentimentul românesc al fiinţei,* Buc., 1978, p. 46). În alineatele imediat următoare, Noica, glosând în jurul locuţiei româneşti "ar fi să fie", găseşte trei grade de consistenţă pe care în "rostirea" noastră le-ar dobândi posibilul, spre deosebire de simpla schemă pe care o reprezintă în logica formală; "rostirea" noastră, spune Noica, "aşează tematica posibilului într-o ordine perfect raţională". Nu sunt de recuzat sugestivele sale observaţii asupra locuţiilor uzuale româneşti, atât în cazul acesta cât şi în altele, dar în chiar citarea acelui Emile Boirac se poate vedea ce consistenţă şi viaţă are posibilul ca atare, independent de conotaţiile pe care i le atribuie vorbirea poporului nostru. Tematica posibilului este prin esenţa ei aşezată într-o "ordine perfect raţională"; din a doua parte a faimoasei formule hegeliene "tot ce e real e raţional şi tot ce e raţional e real", reiese că posibilul, fiind raţional, este real în sensul că are validitate şi plenitudine ontologică.

În limbajul aristotelic, realul este *energeia (en ergoi einai)*, iar posibilul *dynamis (en dynamei einai).* Lărgind înţelesul cuvintelor putem spune că posibilul e *dinamic;* el e motorul oricărei acţiuni,

---

[55] Aufhebung = depăşire (cu conservarea momentelor anterioare in devenire) [NOTA BENE aici: Aufhebung e un termen specific filosofic, acest sens apare doar la Hegel şi la hegelieni, Marx inclusiv; în limbaj curent: Aufhebung = suprimare]

Alexandru Paleologu

AMICUS PLATO...
sau
"Despărţirea de Noica"

Editura LiterNet
2003

oricărei creaţii. Imaginaţia, ca "organ" (ca să folosesc şi eu această exprimare) al posibilului e totodată în direct raport cu simţul realului. Fără acest simţ, sau slab dotată cu el, imaginaţia nu dă decât reprezentări paupere, extravagante, imposibile. (A nu se confunda cu reprezentările extraordinare şi fantastice, care nu pot fi imaginate decât tot în raport cu simţul realului, mulţumită căruia se pot acredita în planul ficţiunii). Dacă i s-ar trage toate consecinţele, un punct de vedere ca al lui Noica, ostil posibilului, ar duce la recuzarea imaginarului şi la un filistinism total. Dar de unde această pornire contra posibilului la teoreticianul şi istoricul lui "cum e cu putinţă"?

În ordine pragmatică există desigur alternativă între posibil şi real, bunăoară cea a lui "nu da vrabia din mână pe cioara de pe gard", dar în ordine teoretică asemenea alternativă nu poate avea loc, realul şi posibilul neputând fi gândite decât cu trimitere de la unul la celălalt. Tot astfel nu poate exista alternativă între intelect şi raţiune. E absurdă ideea opţiunii între aceste facultăţi şi a excluderii uneia din ele. Noica declară că intelectul nu e valabil decât preluat de raţiune. Dar cine decide această "preluare"? Pe ce temei? Cum poate fi intelectul "preluat" sau nu, la dorinţă? Ca şi cum ar fi vorbit de două facultăţi nu numai disociabile, dar chiar heterogene? Kant, în *Critica raţiunii pure,* distinge trei facultăţi solidare ale cunoaşterii intelectuale: intelectul *(Verstand),* puterea de judecare *(Urteilskraft)* şi raţiunea *(Vernunft).* Această distincţie, pe care o face în preambulul cărţii a II-a a *Analiticii transcendentale*, o enunţase cu vreo 30 de pagini mai înainte, într-o notă de subsol la explicarea tablei judecăţilor, notă de trei rânduri în care sugera că judecăţile de sub rubrica Modalităţii, anume cele problematice, cele asertorice şi cele apodictice (corespunzând în tabla categoriilor respectiv posibilităţii, existenţei şi necesităţii) ar putea fi considerate ca funcţii respective ale intelectului, puterii de judecare şi raţiunii. Iată aşadar că, într-adevăr, şi la Kant posibilul e de resortul intelectului; realul însă e de cel al puterii de judecare, iar pe aceasta Kant nu o disociază de intelect, căci iată ce spune în secţiunea întâia *(Von dem*

logischen Verstandsgebrauche überhaupt)[56] din partea întâi a cărţii întâi a Analiticii transcedentale: "Wir können aber alle Handlungen des Verstandes auf Urtheile zurückführen, so dass der Verstand als ein Vermögen zu urtheilen vorgestellt werden kann".[57] În schimb, despre raţiune, pe care o declară, bineînţeles, facultatea cea mai înaltă, definind-o ca *"das Vermögen der Prinzipien"*[58], spune totuşi nu numai că e, prin natura ei, inevitabil supusă iluziilor, dar că e chiar sediul acestora (a doua parte a introducerii la Dialectica transcendentală e chiar intitulată: *"Von der reinen Vernunft als Sitz des transzendentalen Scheins").*[59] Dar dacă distinge între cele trei *Vermogen-uri,* Kant nu le consideră totuşi disociabile şi cu atât mai puţin disparate şi opuse, ca raţiunea şi intelectul în concepţia lui Noica; dimpotrivă, fiind vorba de facultăţile cunoaşterii intelectuale, ele constituie împreună, de fapt, integralitatea intelectului ca atare. În privinţa realului, e interesant de remarcat că tocmai facultăţii aferente îi atribuie Kant o virtute calitativă specială, de esenţa talentului: "Der Mangel an Urtheilskraft ist eigentlich das, was man Dummheit nennt, und einem solchen Gebrechen ist gar nicht abzuhelfen"[60] (cartea a II-a a Analiticii transcendentale, introducere la teoria puterii de judecare). Prin urmare celelalte două facultăţi sunt egal prezente în structura oricărei minţi, putându-li-se aplica spusele lui Descartes din vestita lui frază privitoare la bunul simţ: Kant însă numeşte bun simţ *(Mutterwitz)* tocmai această însuşire care determină gradul de inteligenţă al fiecărui individ.

---

[56] *Von dem logischen Verstandsgebrauche überhaupt = Despre folosirea logică a intelectului în genere* [NOTA BENE aici: titlu de secţiune la Kant, *Critica ratiunii pure*] (germ.) (ed. Ştiinţifică, 1969)

[57] "Putem însă reduce toate acţiunile intelectului la judecăţi, aşa încât intelectul poate fi reprezentat ca o facultate (= putinţă, capacitate) de judecare a raţiunii." (traducere verbatim) (germ.)

[58] das Vermögen der Prinzipien = facultatea (putinţa, capacitatea) principiilor (germ.)

[59] *Von der reinen Vernunft als Sitz des transzendentalen Scheins = Despre raţiunea pură ca sediu al aparenţei transcendentale* [NOTA BENE aici: titlu de secţiune la Kant, *Critica raţiunii pure*, partea a doua a introducerii la Dialectica transcendentală] (germ.) (ed. Ştiinţifică, 1969)

[60] "Lipsa în puterea de judecare este, de fapt [vorbind la propriu], ceea ce numim [îndeobşte] prostie şi, la o astfel de deficienţă, nu putem remedia nimic" ["nu putem ajuta cu nimic"] (traducere verbatim) (germ.)

Alexandru Paleologu

AMICUS PLATO...
sau
"Despărţirea de Noica"

Editura LiterNet
2003

Deosebirea între intelect şi raţiune, făcută de Kant în felul scrupulos şi precis pe care l-am văzut, a avut apoi, prin Hegel şi filosofia idealistă, un ecou hotărâtor în literatura germană, ajungând un loc comun al acesteia, favorizat fără îndoială şi de etimologie: *Verstand,* de la *verstehen* = a înţelege, conţine verbul *stehen* = *a* sta; *Vernunft,* de la *vernehmen* = a auzi, conţine verbul *nehmen* = a lua. Aşadar, intelectul exprimă o stare, ceea ce corespunde cu aperceperea conceptelor, iar raţiunea o mişcare, ceea ce corespunde cu dialectica. În germana mai veche *vernehmen* înseamna "a lua totul", deci ideea lui Noica privitoare la "preluarea" şi "integrarea" de către raţiune a tuturor văzutelor şi nevăzutelor îşi poate găsi un temei lingvistic de genul celor care i-au inspirat cunoscutele interpretări filosofice ale locuţiilor româneşti.

Acest loc comun, cum spuneam, al literaturii germane, este modelul dihotomiilor propuse în ultimele decenii ale veacului trecut şi în primele ale acestuia de o seamă de gânditori, ca F. Tönnies cu *Gemeinschaft und Gesellschaft,*[61] O. Spengler care a transpus această antiteză în cea dintre cultură şi civilizaţie, L. Klages cu *Der Geist als Widersacher der Seele*[62] ş.a. Cap de coloană al acestora poate fi socotit Goethe, cu nişte vorbe faimoase spuse lui Eckermann la 13. II. 1829: "... die Vernunft in ihrer Tendenz zum Göttlichen (hat) es nur mit dem Werdenden, Lebendigen zu tun; der Verstand mit dem Gewordenen, Erstarrten..."[63] (pe aceste vorbe, probabil inspirate de Hegel, îşi bazează Spengler avântata afirmaţie că Goethe e un filosof dintre cei mai mari).

Antiteza lui Noica între intelect şi raţiune nu e în spirit kantian, cred că a reieşit destul de clar lucrul acesta; e în schimb de sorginte hegeliană, vădită mai cu seamă în sumara formulare "ideea raţiunii «dă» realul". La Hegel însă accepţia raţiunii e ambiguă; bunăoară, în celebra sa apoftegmă: "tot ce e real e raţional" îmi pare că raţiunea nu trebuie înţeleasă ca facultate de cunoaştere; accepţia ei aici nu este una instrumentală, cu funcţie epistemologică, ci este substanţială, fiind

---

[61] Gemeinschaft und Gesellschaft : *Comunitate şi societate* (F. Tönnies) (germ.)

[62] Der Geist als Widersacher der Seele: *Spiritul ca adversar al sufletului* (L. Klages) (germ.)

[63] "...în tendinţa ei spre divin, raţiunea are de-a face numai cu ceea ce devine, cu ceea ce e viu; intelectul (are de-a face) cu devenitul, cu ceea ce e (deja) osificat." (germ.)

vorba de raţiune, sau Logos, ca substanţă a lumii, ca factor cosmogonic şi deci nu poate fi pusă în antiteză cu intelectul. E adevărat că Hegel recurge totuşi la această antiteză: o găsim clar formulată în *Diferenţa dintre sistemul lui Fichte şi cel al lui Schelling* şi mult mai puţin clar în *Fenomenologia Spiritului* unde din tot ce spune despre intelect nu se poate înţelege mai nimic, dar se ghiceşte imperfecţiunea funcţiei pe care i-o atribuie filosoful. La Hegel, planul epistemologic şi cel ontologic fuzionează, dialectica existenţei fiind imanentă procesului de cunoaştere, iar raţiunea în acelaşi timp facultate omenească şi Providenţă, - ceea ce, în fond, nu înseamnă altceva decât concordanţa microcosmului cu macrocosmul. Nu e de mirare într-un sistem ca acesta, care în ultimă instanţă, mai cu seamă prin *Ştiinţa logicii,* dar şi prin rest, este o cosmologie panteistă de tip tradiţional. Lecturile temeinice din Meister Eckhart făcute de Hegel în tinereţe au lăsat urme adânci în gândirea lui, decelabile în totalitatea sistemului şi în unele teze fundamentale, ca aceasta din *Ştiinţa Logicei: "das Sein und das Nichts sind ein und dasselbe".*[64] În cartea sa asupra religiilor şi filosofiilor din Asia Centrală, Gobineau face remarca, apreciată de orientalistul P. Masson-Oursel cu tot atât de profundă şi justă pe cât de neaşteptată, că Spinoza şi Hegel sunt spirite asiatice. Dacă este aşa, remarca i se aplică tot atât de bine şi lui Goethe. Şi atunci, a-i tăgădui acestuia, *din perspectivă hegeliană,* dimensiunea filosofică, este ilegitim.

Dar, iată, ce constatăm acum? De unde la început Noica îşi întemeiase această tăgadă pe poziţia exclusivă a filosofiei spiritului, ignorând în mod radical, prin fine de neprimire, cosmologia ca filosofie, ajunge la capătul tăgadei sale pe o poziţie care coincide, acum, cu a cosmologiei. E adevărat, Hegel este acela care a consacrat sintagma "filosofia spiritului", iar în *Fenomenologia Spiritului* tratează în bună măsură problematica conştiinţei cunoscătoare, dar, cum observam puţin mai sus, aceasta e în fond legată de microcosm ca replică a macrocosmului, obiectul dominant al speculaţiilor sale fiind autorevelaţia desfăşurată a Spiritului Universal.

---

[64] das Sein und das Nichts sind ein und dasselbe = fiinţa şi nimicul sunt unul şi acelaşi (lucru) (germ.)

Ceea ce Hegel înţelege prin raţiune este la Meister Eckhart "intelectul", cu acelaşi caracter de imanenţă şi cu aceeaşi ambiguă funcţie, umană şi divină. E interesant de reţinut că aceeaşi accepţie o are intelectul şi în gândirea islamică, mai precis în sufism, în care fuzionează elemente pitagoreice, neo-platoniciene, hermetice, zoroastriene, taoiste, budiste etc., şi unde se distinge de asemenea între raţiune şi intelect, dar inversându-se înţelesul termenilor, cea dintâi fiind facultatea cunoaşterii analitice a lumii sensibile, iar al doilea revelaţie a lumii suprasensibile. Nu numai faptul de a fi scris *West-östlicher Divan*[65] arată afinitatea lui Goethe cu Orientul, ci în genere felul său de a gând şi atitudinea sa contemplativă; nenumărate versuri şi "ziceri" o atestă.

Atât printre admiratorii cât şi printre non-aderenţii lui Noica sunt unii, nu puţini, vag informaţi, slab orientaţi, care-l cred un mistic. Dacă e cineva funciarmente refractar la orice mistică, apoi acela e Constantin Noica. Nu spun aceasta nici spre lauda lui, nici dimpotrivă. E un fapt, un fapt irecuzabil. Din faptul acesta rezultă, ca să zic aşa, o "nepotrivire de caracter" cu anumite tipuri de gândire. Evident, asta nu înseamnă ca un cărturar de inteligenţa şi cultura lui nu e în stare să "înţeleagă" tipuri de gândire ce-i sunt străine. Dar "a înţelege" poate fi a înţelege pur şi simplu şi poate fi a interpreta. Glumind, am putea zice că în primul caz intră în joc intelectul, iar în al doilea raţiunea. Tot glumind (subliniez aceasta), am putea zice şi că, potrivit cu puţina lui stimă pentru intelect, Noica mai mult interpretează decât înţelege. Fiind în speţă vorba de mistică, ţin să atrag atenţia respectuos cititorului că aceasta nu are nimic de a face cu ceea ce se numeşte comun "misticismul", confuzionism impacient tributar psihologiei minimului efort. Mistica propriu-zisă, pe care o reprezintă pitagoreismul, sufismul, Meister Eckhart, Jakob Boehme, Goethe, *last but not least* Hegel, înseamnă luciditate, disciplină, metodă, cale, şi în nici un caz "ime-diatism" (Hegel râdea de misticismul celor care pretindeau să nimerească de-a dreptul în Absolut, ca, *"aus der Pistole geschossen").*[66] Aş fi nu numai ultimul dintre părăsiţii de Dumnezeu dacă aş afirma

[65] *West-östlicher Divan*: *Divanul vest-est* (F. Hegel)

[66] "aus der Pistole geschossen" = "[ca] tras din pistol" (traducere verbatim) (germ.)

nebuneşte că Noica nu l-ar fi "înţeles" pe Hegel, dar aş fi şi ultimul dintre ingraţi, tăindu-mi în acelaşi timp şi craca de sub picioare, căci el m-a învăţat, mai mult ca doi ani de zile din cei cinci cât am stat împreună la Câmpulung, filosofia lui Hegel şi nu pot uita că în 1952, ca dar pentru ziua mea de naştere, mi-a desenat pe un panou o schemă completă cu toate triadele hegeliene şi etapele desfăşurării lor, din *Ştiinţa Logicei.* Din acele "o mie şi una de nopţi ale dialecticii", cum am numit noi atunci euforia comentariilor şi discuţiilor noastre pe marginea *Fenomenologiei Spiritului,* s-a născut cartea lui Noica *Povestiri din Hegel* (care a apărut sub alt titlu, dar eu ţin la cel vechi, legat de acea perioadă din viaţa mea).

Deşi în *Filosofia istorie* Hegel are asupra Orientului nişte păreri de o deconcertantă incomprehensiune (a se vedea ce spune despre China, India şi chiar Bizanţ), observaţia lui Gobineau rămâne în picioare, confirmată în adâncime de panteismul fundamental al concepţiei hegeliene şi de nu mai puţin fundamentala ei acceptare a contradicţiei ca atare. Pentru Noica latura panteistă şi cosmologică a hegelianismului e neglijabilă, iar contradicţia, devenind unilaterală, încetează de fapt a mai fi contradicţie propriu-zisă, admisă ca atare, în validitatea ei bipolară. Aceasta revine la a spune că Noica nu vede, sau nu acceptă, esenţa orientală a hegelianismului. Cred totuşi că numai în lumina aceasta poate fi admisă distincţia netă între raţiune şi intelect. La Kant, am văzut, şi raţiunea şi puterea de judecare nu sunt decât aspecte funcţionale ale intelectului ca atare. Pe teren occidental şi mai cu seamă laic, sau dacă preferaţi "agnostic", nu poate fi vorba decât de intelect. Acolo unde intervine doctrina Logos-ului, ne aflăm în lumea Răsăritului. Ceea ce dealtminteri poate avea tot atât de bine loc - la Florenţa, la Iena sau oriunde.

De aceea, *la Noica,* distincţia, care se transformă la el în alternativă, între intelect şi raţiune, precum şi modul în care operează cu ele, nu-mi par justificate. În filosofia spiritului se poate folosi termenul de "raţiune" numai în accepţia de intelect sau, cum face Kant, în cea a uneia din funcţiile acestuia. E de remarcat pe de altă parte că filosofia lui Hegel nu a purtat niciodată eticheta de "raţionalism".

Ce este însă, la Noica, cu aceste două facultăţi ale spiritului, aşa de radical disparate, una din ele cu funcţie şi rezultate principal recuzabile, afară de cazul că sunt "preluate" de cealaltă, recte desfiinţate în rostul lor propriu? Ce "deducţie transcendentală" le-a impus cu necesitate? Nici una! De fapt dihotomia aceasta nu e decât efectul unui clişeu lexical moştenit din limbajul filosofic german; e acel loc comun al culturii germane, de care vorbeam mai înainte.

De fapt la Noica speculaţia dialectică şi *voinţa de sistem* reprezintă o nevoie vitală, aceea de a-şi construi un echilibru compensatoriu faţă de nişte idiosincrazii ireductibile. Filosofia lui Noica e o replică dată propriei sale carenţe aperceptive în faţa naturii. Pentru el natura, lumea, lucrurile, fiinţele, aşa cum sunt, nu au sens. Existenţa unei flori i se pare "nătângă". Existenţa, *Dasein*-ul*.,* adică *da sein,* "a fi aici", e ceva ce i se pare stupid. *Ich bin da!* parcă i-ar spune floarea: ei şi? ce dacă eşti aici? parcă i-ar veni lui să răspundă. Prea multă culoare, prea multe arome, îl orbesc, îl ameţesc. S-a văzut cu ce perfectă artă, cu ce umor filosofic îşi mărturisea Noica în *Mathesis sau bucuriile simple,* deci la douăzeci şi patru de ani, această intoleranţă, sau mai precis, această anomalie, cum şi el e de acord să fie numită. Din anomalia aceasta a făcut filosofie: foarte bine. A făcut din ea artă, literatură; şi mai bine. Excesele sale, din care am dat numai câteva mostre, sunt efectele unei "poetici", născută la rândul ei dintr-o terapeutică. În prefaţa primei sale cărţi, *Mathesis,* avertiza: "Autorul acestor rânduri n-a pierdut din vedere faptul că nu are întotdeauna dreptate. Ar fi vroit să aibă - şi i-a fost ciudă. A căzut în exces, a căutat excesul ca o uşurare". "Patruzeci şi patru de ani mai târziu, în *Şase maladii ale spiritului,* întocmindu-şi propria "fişă clinică", la capitolul maladiei pe care şi-o recunoaşte sieşi, menţionează ca trăsătură definitorie a firii sale o tendinţă către exces, dar nu, ca la toţi excesivii, către excesul în plus, ci către *excesul în minus.* Adică exces în ordinea negativului, în a refuzului. În "fişa clinică" se consemna că pacientul "deşi prins de cultură, refuza, în numele speculaţiei, întregi domenii de cultură, cum ar fi artele..." îmi displace să mă servesc împotrivă-i de propriile sale mărturisiri, mi se pare neloaial. Dar, vă daţi seama, ar fi, ca să zic aşa, "neştiinţific" să nu recurg la ele, de vreme ce ele există ca document. Se recomandă însă, în atari situaţii, toată prudenţa. În dreptul penal mărturisea inculpatului nu e în

Alexandru Paleologu

AMICUS PLATO...
sau
"Despărţirea de Noica"

Editura LiterNet
2003

principiu probantă împotriva lui. Ea poate fi, din felurite motive, inexactă. Inculpatul se poate acuza pe sine, cu sau fără voie, cine ştie de ce. Mărturisirea lui nu are valoare decât minuţios verificată şi coroborată cu alte probe; şi încă mai poate rămâne un dubiu în care conştiinţa judecătorului e grav angajată. Dar eu nu sunt aici judecător ci martor, iar în speţă Noica nu e inculpat ci, după cum se declară, "pacient", ceea ce înseamnă că se supune unui tratament. Nu cunosc tratamentul, mă întreb dealtminteri dacă în "maladiile spiritului" descrise în această carte există şanse de vindecare şi mai ales dacă aceasta e de dorit. Dar ca un martor ce pretinde a cunoaşte bine cazul în speţă, atât de bine pe cât e omeneşte cu putinţă, atest veridicitatea "fişei clinice"; o atest cu o singură rezervă, privitoare la postura de "pacient" a celui în cauză: nu cred că urmează vreun tratament şi nu cred că vrea efectiv să se însănătoşească. Dacă nu un tratament propriu-zis, o terapeutică şi-a aplicat el, ce e drept, încă de timpuriu, cum spuneam, dar tocmai în ea rezidă sindromele maladiei. Excesele pe care şi le recunoaşte şi în 1934 şi în 1978 sunt tocmai excesele acestei terapeutici. Boala pe care el şi-a diagnosticat-o ca *"ahoretie"* (carenţa determinaţiilor) cred că e un soi de ipohondrie. Insinuez aşadar că e un bolnav închipuit, ceea ce, evident, e o boală, dar, cum se ştie, cei afectaţi de ea nu vor niciodată să se însănătoşească. 0 "ameliorare" se produce totuşi în starea bolnavului, prin concursul timpului dacă nu şi sută la sută mulţumită lui, adică se produce pe cale "naturală", dar nu exclusiv prin efectul naturii pur şi simplu. E vorba de îmbătrânire, în care Noica vede acum, ca şi Schopenhauer la vremea lui, înseninătoarea ajungere la libertatea şi plenitudinea esenţială. La punctul acesta, fişa clinică nu mai e fişă clinică, ci se transformă într-o apologie a îmbătrânirii, cu o peroraţie finală în care mărturisirile aşa de autocritice de la început devin curate proclamaţii *pro domo sua.* "Dacă viaţa nu este un *crescendo,* atunci ea rămâne o simplă chestiune de biologie. Ce splendidă este îmbătrânirea (...) cu ceasul acela când pornirile secundare ale vieţii se sting, una câte una, şi când rămâne esenţialul fiinţei tale; când vezi că totul a tins către punctul acesta de acumulare al vieţii tale, în care se condensează şi precipită întreaga viaţă. Ai ieşit acum de sub tutela speciei, a societăţii, ca şi a deşartelor tale avânturi sau ambiţii, şi eşti în sfârşit un om, unul liber, subiect uman iar nu fiinţă manevrată de toţi ceilalţi. Nu mai trăieşti nici sub deşarte

Alexandru Paleologu

AMICUS PLATO...
sau
"Despărţirea de Noica"

Editura LiterNet
2003

speranţe – să se întâmple ceva, să se întoarcă cu 180° lumea, să coboare peste tine cine ştie ce investire sau fericire –, nu mai trăieşti deci sub *"ce sale espoir",*[67] *cum* spunea un scriitor francez. Nu mai poţi aştepta, amâna, spera nimic. Dar aşa fiind, este singura vârstă când nu trăieşti *în suspensie".* Constatând că în lumea de azi limita medie a duratei de viaţă umană s-a ridicat, încât în viitorul apropiat o treime din populaţia globului va fi alcătuită din oameni trecuţi de vârsta maturităţii, Noica are viziunea unei magnifice gerontocraţii, demnă de a face pandant în era noastră atomică şi cosmonautică patriarhilor din vremurile biblice: "Şi cum oare, o treime din umanitate, – căci atâţia vor fi în curând cei intraţi în feeria îmbătrânirii – treimea cea mai învăţată de ani, cea mai încărcată de lumină şi viaţă, să reprezinte ea partea decrepită a umanităţii? Dar este o ofensă pentru om, pentru spirit, pentru marele creator sau pentru natură. (...) Dar *acum* abia, tot ce s-a acumulat de-a lungul anilor poate rodi cu adevărat. (...) Căci poate de aceea este atât de multă nesiguranţă în reuşitele de astăzi, pentru că umanitatea n-a avut îndeajuns, în trecut, prilejul bunei îmbătrâniri. Oamenii se stingeau prea tineri. Ceva nesperat se oferă umanităţii, o maturizare prin ani, care să dea lumii *sensuri,* nu numai cunoştinţe, cum a dat lumea prea tânără de până acum; sau care să dea sensuri tocmai acestor cunoştinţe, venite cu feeria şi cu explozia lor poate prematur peste o lume încă tânără. Suntem în ceasul în care toate exploziile pot să se producă; dacă vom şti să găsim o fericită imploziune în îmbătrânire, omul şi spiritul vor jubila în lume". Fermecător e faptul că propria sa îmbătrânire îi dă sentimentul unei mari şanse a omenirii (rămânând de văzut cum se va rezolva în această perspectivă problema pensiilor). Poate fiindcă-l urmez şi eu la nu mare distanţă pe drumul acesta ce se parcurge de la un timp încolo din ce în ce mai repede, sunt de aceeaşi părere cu el şi consider că, dacă melancolia lui *Eheu! fugaces Postume...*[68] îşi are, oricum, o îndreptăţire humorală, văicăreala generală pe tema îmbătrânirii şi eforturile ridicule de a-i camufla stigmatele sunt o lamentabilă derogare de la împlinirile spiritului,

---

[67] *ce sale espoir = această speranţă murdară (fr.)*
[68] *Eheu! fugaces Postume...* = ah! trec anii (lat.)

marcând axarea pre-ocupărilor pe obsesia decrepitudinii. La sfârşitul fişei clinice vedem însă că ceea ce fusese descris ca sindrom patologic apare dimpotrivă ca efect al unei forţe, al unei superiorităţi; ni se spune acum că "ahoretia" îl face pe subiect *să-şi domine determinaţiile (cf. Şase maladii,* p. 103, ş.a.), aşadar nu mai e câtuşi de puţin vorba de o carenţă. Mai mult, în fraza finală autorul scrie: "Ahoretia, ca refuz al determinaţiilor, îşi dă măsura în ceasul senectuţii, când nici una din *determinaţiile oarbe ale lumii nu mai întinează spiritul" (Ibid.,* sbl. m. A1. R).

Aflăm astfel acum adevărata lui părere asupra determinaţiilor, aşadar la urma urmei asupra realului, dacă vă amintiţi că reţinusem corelaţia. Nu insist, să trecem peste asta. Filosofic vorbind, adică din punctul de vedere al năzuinţei către înţelepciune, concluzia e bună, căci ce sunt în definitiv determinaţiile acestea decât patimi, ambiţii, deşertăciuni? Dar în ce-l priveşte pe el, care să fie adevărul: carenţă, maladie, deci tot "patimă", sau virtute, poate mai bine zis "vârtute", vârtoşie, putere? Şi unele şi altele. În fond, în scurtul său "cuvânt înainte", autorul vorbeşte de maladiile descrise în cartea sa numindu-le "mari orientări ale omului" şi precizează în paranteză "orientări sunt ele, iar nu maladii propriu-zise". Că anume în cazul său e vorba oricum de o patimă, de o carenţă funciară, o atestă el însuşi numind-o, cum am văzut, "exces în minus"; pe de altă parte este evident vorba la el şi de o incontestabilă forţă. "Dar dacă s-ar regreta şi căuta neapărat echilibrul fiinţei, în locul precarităţilor ei, - scrie Noica - am fi în drept să ne întrebăm: este oare echilibrul fiinţei posibil, şi dacă ar fi, este el cu adevărat creator? Ce anume vine să dea măsură omului: fiinţa, atinsă şi bine cumpănită, sau creaţia?" *(ibid.,* p. 149). Creaţia, fără cea mai mică umbră de îndoială! Cum am putea răspunde altfel? Numai că nu mi se pare aşa de fatală alternativa: echilibru sau creaţie. Nu e deloc probat că dezechilibrul e negreşit creator, nici echilibrul inevitabil steril. Dacă prin echilibru nu vrem să înţelegem pur şi simplu platitudinea, atunci el poate rezulta din imense tensiuni contrarii; Goethe ar putea oferi un exemplu. Mai sunt şi altele. Echilibrul perfect poate că nici nu e dealtminteri posibil, cum insinuează Noica, dar ca apropiere oarecum asimptotică de o formulă ideală, se poate vorbi de el, mai ales în comparaţie cu dezechilibrul. Dar echilibrat sau nu în viaţa lui personală, un creator nu e mai "mare" sau mai interesant în una sau

cealaltă din aceste ipoteze, iar opera lui, oricât accent pasional ar purta, oricât ar implica experienţa eventual delirantă a autorului, nu se poate să nu aibă, în măsura în care e cu adevărat creaţie, un echilibru în adâncime, o obiectivitate în sine, în sensul acela de *Gegenständlichkeit* reclamat de Zarifopol. Din deformare profesională mă refer la creaţiile de artă (între care socotesc şi filosofia, voi spune mai pe urmă de ce); în privinţa creaţiei ştiinţifice (pe unde trece totuşi şi filosofia) problema de fapt nici nu se pune. Dar sunt şi alte domenii ale creaţiei, de pildă educaţia, în sens efectiv creator, deci ca *operă,* unde presupun că e preferabil pedagogul echilibrat, funcţia pedagogică stimulatoare a unui eventual "dezechilibru" trebuind să aibă o finalitate precisă şi să fie dirijată, "regizată", prin urmare sub comanda unui echilibru integrator. Dar, încă o dată: creatorul poate fi echilibrat sau nu, e o chestiune de biografie, creaţia însă, întrucât e *operă,* nu poate fi decât echilibrată în structura ei. Planurile lor de existenţă sunt însă heteronome şi trebuie ţinut seama de faptul acesta chiar dacă facem apel la biografie pentru explicarea operei (ceea ce nu-mi pare nici fără rost, cum crede critica nouă, nici neapărat obligatoriu, cum credea cea veche; totul e numai o chestiune de inteligenţă). E drept însă că din punctul de vedere al cărţii lui Noica, problema echilibrului şi a creaţiei intră în problematica umană ca atare, nu ţin de estetică sau de critică, ci de antropologie, putând deci fi considerate ambele pe acelaşi plan existenţial.

Dealtminteri, în cazul "maladiei" (sau, acum, al "orientării") pe care şi-a diagnosticat-o Noica, adică în al "ahoretiei", nu poate fi propriu-zis vorba de un dezechilibru; acesta e de găsit în celelalte "maladii" şi cu osebire în cea contrară ahoretiei, anume în "horetită", care e dereglarea determinaţiilor, nu refuzul lor. În fond ahoretia, pe care şi-a ales-o Noica şi a descris-o în aşa fel încât să i se potrivească, constatăm că e nu boala, ci "orientarea" înţelepţilor de pretutindeni şi de totdeauna. Se defineşte prin exerciţiu (= asceză) şi extaz (= contemplaţie). Imediat după fişa sa clinică, Noica rezumă notele caracteristice ale ahoreticului (deci ale sale); printre ele găsim: o bruscă *iluminare* sau luciditate de conştiinţă; *dominarea* determinaţiilor (pe care am mai relevat-o); asumarea *non-actului* (iată-ne în plină înţelepciune hindusă!); intrarea în *indiferenţă.*

Iată-ne nu numai în plină şi supremă înţelepciune de tip oriental, dar şi în plină şi perfectă mistică! Şi eu care afirmam nu mai departe de câteva pagini înainte că Noica e cel mai non-mistic om din câţi am cunoscut! Dar afirm şi acum acest lucru, cu aceeaşi certitudine. De fapt, cum am reţinut, enumerarea acestor note definitorii ale ahoretiei, Noica nu o face în fişa sa clinică, ci în rândurile finale, în care rezumă în trăsături generale boala, sau mai exact spus acum: orientarea. Nu ar rezulta neapărat că subiectul fişei clinice acuză în grad extrem toate aceste sindrome. Dar nu pot nega: le acuză, în adevăr, pe toate, în grad extrem, inclusiv şi poate mai ales *indiferenţa!* Satisfacţia mea, mărturisesc, e mare, văzându-l că admite sub semnătură, în mod expres, indiferenţa - şi încă dată ca ultim cuvânt! Iată-l aşadar mai clement acum cu "etosul neutralităţii". Şi cu bietul "posibil" este Noica, în această carte, mai înţelegător. Trebuie să mai mărturisesc şi că această carte, *Şase maladii ale spiritului contemporan,* deci, la ora actuală, cel mai recent stadiu al gândirii sale, m-a încântat mai mult decât toate pe care le-a scris în ultimii ani, inclusiv chiar şi admirabila *Rostire filosofică românească.* În *Şase maladii* se exprimă în chipul cel mai spontan, cu o uşoară neglijenţă a "scriiturii" care-i dă o prospeţime şi o naturaleţe pe care celelalte scrieri ale lui din ultimii ani le amendau oarecum în favoarea unui stil, excelent dealtfel, dar devenit cam auto-pastişant, în cartea aceasta, zic, se exprimă cordial şi sincer *(sine cera)* minunata, fascinanta inteligenţă a marelui meu prieten, despre care nu o dată, singur sau cu martori, am exclamat cu *dreptate:* "e un prost!" cam în felul în care, dacă mi se permite strivitoarea comparaţie, spunea Caragiale acelaşi lucru despre Eminescu. Aşez cartea aceasta alături de *Mathesis sau bucuriile simple* şi de cele trei cărţi de strictă filosofie, scrise în tinereţe şi nu îndeajuns de cunoscute azi, mă tem, nici panegiriştilor săi cei mai activi; *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz şi Kant, Schiţă pentru istoria lui "cum e cu putinţă ceva nou"* şi *Două introduceri şi o trecere la idealism* (aceasta din urmă, apărută în 1944 în timpul bombardamentelor, tipărită pentru Editura Fundaţiilor undeva în provincie cu enorme, derutante greşeli de tipar, a rămas ca şi necunoscută, dar l-a entuziasmat pe Mircea Vulcănescu care spunea că a citit-o cu sufletul la gură ca pe cel mai pasionant roman poliţist; într-adevăr, în cartea aceasta Noica, făcând o confruntare între două

Alexandru Paleologu

AMICUS PLATO...
sau
"Despărţirea de Noica"

Editura LiterNet
2003

variante ale introducerii lui Kant la *Critica puterii de judecare,* constată, după cum enunţă în titlul primului capitol, "un gol în sistemul critic", urmărind apoi, cu o perfectă tehnică de "suspense" şi o rară perspicacitate detectivistică, cauza acestui gol; la ştiinţa mea, e drept, modestă, nu există în nici o altă literatură europeană o carte de strictă specialitate filosofică scrisă în felul acesta, aşa de captivant şi plin de nerv). Revenind la *Şase maladii,* am întâlnit cititori, mai mult decât favorabili dealtminteri autorului, cărora li se păreau totuşi rebarbative şi pretenţioase denumirile greceşti date bolilor descrise; ce lipsă de umor, mi-am zis. Tocmai această pedanterie medico-molierescă aşternută peste atât de fireasca dar perfect riguroasa desfăşurare a "discursului" (nu-i aşa?), e de un efect livresc amuzant, dătător de bună dispoziţie intelectuală. Cartea însăşi, ca şi odinioară *Mathesis sau bucuriile simple,* deschide spre orizontul filosofiei prin ferestrele unui umor subtil, insidios, dar puternic şi penetrant, operând ca un virus al lucidităţii în spiritul cititorului.

Doamne. dar unde am ajuns? Ce mai rămâne din critica mea aşa de acerbă (credeam eu)? Văd că, întocmai ca fişa clinică a ahoreticului din carte, critica mea s-a transformat la urmă într-un *encomion* (barem să-mi botez şi eu greceşte ceva).

În definitiv nici nu se putea altfel. Eu am simţit nevoia să critic nişte "păreri", adică, strict vorbind, nişte iluzii, cred eu, nişte efecte de optică viciată; viciată din exces de apriorism, ceea ce de fapt e acelaşi lucru cu "excesul în minus", adică unul al non-verificării, al non-experienţei. Este în excesul de apriorism o impacienţă, o pripeală de a formula judecăţi generale, care duce inevitabil la despărţirea de bunul simţ şi, fireşte, la dispreţuirea acestuia. În faţa unor mari opere, Noica vine cu o serie de judecăţi prealabil "orientate" şi întreabă: "ce e cu asta? ce sens are? aha, nu e decât..." Şi atunci, bineînţeles, în unele găseşte sensul, în altele nu, în *Iliada* da, în *Odiseea* nu. De acord, găsim în marile opere sensul pe care-l punem noi în ele, dar poate că şi sensul nostru ar avea mai mare lungime de undă, mai multe "valenţe" (ce expresie!), dacă i-am lăsa frâul mai slobod; pe urmă ar mai fi şi sensul la care nu ne-am gândit, sensul celuilalt, al autorului, şi o mai fi şi surpriza pe care ne-o poate rezerva neprevenirea din parte-ne, supunerea la operă, partea lui Dumnezeu din ea (căile Domnului fiind, oricum, nebănuite, sau, dacă preferăm, căile spiritului). Lui

Noica i s-a întâmplat de câteva ori să dea peste atare surpriză, îmi aduc aminte de pildă cum a avut-o cu *La peau de chagrin* a lui Balzac, cum a avut-o, pisat de mine, cu *Don Quijote.* A mai avut-o în vreo câteva cazuri. Dar şi-a interzis-o, din exces de apriorism, cu pictura în genere ("imediatism", zice el; da' de unde!), cu Rabelais, cu Montaigne, cu Nietzsche, cu Caragiale, cu câte alte şanse omise. Eu văd în asta tocmai un "imediatism", un gata-făcut, o fixaţie pe nişte "sensuri" devenite mecanism şi funcţionând numai cu remontoarul lor. Aşa a putut Noica de pildă să facă din *Afinităţile elective* a lui Goethe prototipul romanului şi să expedieze genul însuşi pe această unică mostră; a explicat de ce, dar ce putere are explicaţia, oricât de ingenioasă, faţă de realitatea marilor romane, pe care Noica le ştie şi printre cari *Afinităţile elective* nu pot figura, nefiind în esenţă un roman? Toate acestea sunt inadecvările empirice la care duce excesul de apriorism, dar din el rezultă şi iluzii teoretice, ca alternativa intelect-raţiune sau acea grozavă contradicţie unilaterală cu care m-am răfuit, bine, rău, cum m-am răfuit, dar privinţa căreia ştiu bine că nu-l pot cu nici un chip convinge pe autor şi de fapt nici nu doresc să-l conving; ea e fundamentală în construcţia lui filosofică, constituie esenţa întregii lui speculaţiuni, fără ea i s-ar putea ruina sistemul şi ar fi păcat.

Căci, iată, aici voiam să ajung. E ceva ciudat cu filosofia, un paradox care-i face de fapt tot farmecul dar şi constrângătoarea importanţă pentru viaţa noastră umană. Fără filosofie nu e de trăit, orbire cruntă este a nu pricepe acest adevăr. Fireşte, nici fără artă, fără poezie, nu e de trăit, lucrurile acestea se leagă între ele. Sunt lucrurile cele mai serioase cu putinţă. Dar dacă filosofia e luată *prea* în serios, de către spirite nefilosofice, care nu ştiu unde e pragul uman al seriosului, atunci viaţa tot de netrăit devine. Câte nu s-au întâmplat în numele Logosului sau al zeiţei "Raţiune"! Filosofii ştiu foarte bine regula jocului şi ştiu antidotul exceselor lor ideative, anume ironia, cum am văzut-o atât de bine la Noica. Filosofia nu e în fond niciodată inofensivă, dar filosofii sunt totdeauna inocenţi. Luarea *prea* în serios a filosofiei de către profani face din filosofi nişte victime în mod fatal, ca în povestea Marelui Inchizitor a lui Dostoievski. Dar sunt filosofiile care au rezistat veacurilor, care sunt cele care continuă să intereseze, să pasioneze şi să se

Alexandru Paleologu

AMICUS PLATO...
sau
"Despărţirea de Noica"

Editura LiterNet
2003

impună? Şi, culmea, fără să se excludă unele pe altele, deşi de regulă se bat cap în cap! Numai acelea care au o mare frumuseţe în sine, o mare soliditate în alcătuirea lor, adică o mare valoare artistică, într-un cuvânt un mare stil. Dacă memoria nu mă înşeală, Valéry a spus asta undeva, foarte clar şi convingător, dar n-am reuşit acum, pe moment, să găsesc pasajul. În tot cazul iată pilda unui Christoph Gottfried Bardili, filosof german contemporan cu Hegel, care a dat, înaintea acestuia, un sistem oarecare asemănător, dar cine-l mai ştie? N-a avut stil şi nu s-a impus. Multă lume crede că nici Hegel n-ar fi avut stil, fiindcă scria greoi şi încâlcit, dar marele stil nu e neapărat un "stil frumos" ci e felul în care spiritul se impune, forţa cu care se impune irezistibil o operă. Chiar *Fenomenolugia Spiritului,* cât e ea de infernal scrisă, e de o formidabilă încărcătură poetică, de o extraordinară putere de tulburare şi totodată de echilibrare. Paginile despre "conştiinţa nefericită" nu încetează de a acţiona ca un ferment al culturii europene. Se pare că recitindu-o spre sfârşitul vieţii, Hegel, care ajunsese cu *Prelegerile* sale enciclopedice la un stil limpede şi chiar savuros, s-a gândit să-şi rescrie acea mare operă de tinereţe, nemaiplăcându-i, dar n-a mai apucat s-o facă. Dacă filosofia, vreau să spun operele filosofilor, nu se validează ca *artă,* atunci nu contează. Arta nu e treabă uşoară şi, vorba lui Cezanne, nu se face fluierând; o altă vorbă, a lui Cocteau aceasta, zice: *le rossignol chante mal*[69]*.*

De fapt, se poate face şi fluierând, dar cu o enormă acumulare şi încordare prealabilă, iar atunci fluieratul nu e decât bucuria creaţiei şi efectul decomprimării. Într-un sens, artistul cântă totuşi ca privighetoarea, adică dintr-un impuls irezistibil, din ceea ce se cheamă vocaţie, dar cuvintele lui Cocteau se referă la munca pe care profanii nici nu şi-o pot imagina, şi care e o fatalitate a vocaţiei, o fatalitate, ca să zic aşa, "ontică" a structurii artistului; o muncă fără absolut nici o clipă de pauză, muncă ce cuprinde şi reveria, şi aparenta pierdere a timpului, şi plimbarea şi toate actele vieţii zilnice, fără a mai vorbi de "munca" propriu-zisă, cea recunoscută ca atare, şi fără a mai vorbi de substanţa acestei munci, substanţă care e însăşi viaţa şi moartea artistului.

---

[69] le rossignol chante mal = privighetoarea cântă prost (fr.)

Obiecţiile ce se pot aduce unui mare filosof, adică unui gânditor a cărui operă are stil, pot fi nişte obiecţii valabile, cum mă las poate amăgit că ar fi cele aduse de mine autorului *Despărţirii de Goethe,* dar creaţia lui nu riscă nimic prin aceasta. Iar cine acceptă o filosofie ca artă, trebuie s-o accepte vrând-nevrând şi ca filosofie. De aceea cultura este un imperiu al păcii. De aceea anticultura este atât de agresivă.

Noica, ale cărui venituri sunt modeste, cum e şi normal pentru un "ahoretic", care nu-şi iroseşte vremea şi preocupările cu vane ambiţii sau apetituri, şi care nici măcar nu mai are propriu-zis o bibliotecă, şi-a cumpărat acum, la această vârstă târzie, din nişte drepturi de autor sau dintr-un premiu literar, pe un preţ evident nu mic, operele complete ale lui Goethe în ediţia "Propyläen", cea mai bună din câte există. A făcut această achiziţie acum, după ce s-a "despărţit" de Goethe, explicând pe larg, într-o carte, motivele despărţirii. Carte din al cărei manuscris şi-a pierdut, prin efectul împrejurărilor, împreună cu alte şapte, un capitol intitulat *Despre "Goethitate",* unde se putea vedea că despărţirea aceasta nu era de fapt cu putinţă.

În acelaşi fel mă despart şi eu de Noica. Adică deloc.



Alexandru Paleologu

AMICUS PLATO...
sau
"Despărţirea de Noica"

Editura LiterNet
2003